3 1761 03580 5555

Hiob

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Handkommentar

zum

ALTEN TESTAMENT.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

herausgegeben von

D. W. Nowack,
o. Prof. d. Theol. in Strassburg i. Els.

II. Abtheilung, *Die poetischen Bücher*, 1. Band.

Das Buch Hiob

übersetzt und erklärt

von

D. Karl Budde,
o. Prof. d. Theol. in Strassburg i. Els.

98823
8/10/59

Göttingen,
Vandenhoeck & Ruprecht.
1896.

Das Recht der Übersetzung wird vorbehalten.

Einleitung.

§ 1.

Name, Stelle, Inhalt, Form des Buches.

Das Buch trägt keine Ueberschrift. Sein Name ist überall bloss der seines Helden אִיּוֹב (seit Luther in der deutschen evangelischen Kirche Hiob)[1]), ganz ebenso wie bei den Büchern Josua, Richter, Ruth, Jona. Die Stelle des Buches ist im hebräischen Kanon unter den Ketubîm, und zwar stets die dritte; so steht es hinter den Psalmen, wo diesen noch ein andres Buch (Ruth im Talmud, Chronik in der Masora und den Manuscripten spanischer Herkunft) vorausgeschickt wird, hinter den Sprüchen, wo die Ketubîm mit den Psalmen beginnen (Manuscripte deutscher und französischer Herkunft und Drucke)[2]). Mit Psalmen und Sprüchen wird das Buch auch durch die eigentümliche poetische Accentuation zusammengehalten. In der griechischen Bibel[3]) ist das Buch Hiob vor die Psalmen gerückt, unmittelbar hinter die Geschichtsbücher, offenbar wegen seiner vermeintlich geschichtlichen Art; die lateinische Bibel und die neueren kirchlichen Uebersetzungen haben ihm diese Stelle gelassen. Endlich in der syrischen Bibel steht das Buch zwischen Pentateuch und

1) Die griechische Umschreibung *Ἰώβ* gibt den Namen in allen seinen Teilen gut wieder, da auch im Hebräischen das konsonantische ' bei der Aussprache so gut wie ganz in den Vokal I wird aufgegangen sein. Bei der lateinischen Umschrift Job[us] dagegen ging das Aleph mit seinem Vokal völlig verloren, der Name wurde dadurch einsilbig, und das konsonantische Jod drängte sich in den Vordergrund. Die neueren Sprachen haben den Fehler vielfach durch Kürzung des Vokals und abweichende Aussprache des Jod noch verschlimmert. Der lateinischen Umschrift, die in Deutschland die katholische Form des Namens ist (sprich Jöpp) ist daher Luther's Wiedergabe Hiob vorzuziehen. Sie gibt durch H das א nach Möglichkeit wieder und schützt die Zweisilbigkeit samt dem I-Vokal der ersten Silbe. Einer sklavischen Umschreibung bedarf es ihr gegenüber nicht.

2) Womit vielfache Abweichungen der Stelle in den Manuscripten nicht ausgeschlossen sind, vgl. die Beispiele bei Ryle, The Canon of the Old Testament, 1892, Excursus C, p. 281 f.

3) Wiederum mit manchen Abweichungen, vgl. die Tabelle bei Ryle a. a. O.

Josua, ebenso deutlich, weil Mose im Anschluss an die massgebende synagogale Lehre (Baba Bathra 15a) als sein Verfasser galt.

Der Inhalt des Buches ist folgender. Im Lande ʿUṣ lebte einst ein ebenso frommer wie glücklicher Mann namens Hiob. Bei einer himmlischen Ratsversammlung bezweifelt »der Widersacher« (הַשָּׂטָן) die Uneigennützigkeit der Frömmigkeit Hiob's und erhält von Jahwe die Erlaubnis, ihm allen Besitz zu nehmen. Er raubt ihm alle seine Heerden, Knechte und Kinder. Nachdem Hiob diese Prüfung siegreich bestanden, erhält der Widersacher in einer zweiten himmlischen Versammlung die Erlaubnis, auch seinen Leib anzutasten, aber unter Schonung seines Lebens. So schlägt er ihn mit furchtbarer, unheilbarer Krankheit. Hiob bleibt standhaft, selbst als sein Weib ihm zum Versucher wird. Da besuchen ihn seine drei Freunde, Eliphaz der Temaniter, Bildad der Šuḥiter und Sophar der Naʿamatiter. Nachdem sie sieben Tage und Nächte stumm bei ihm gesessen haben, bricht Hiob in Klagen über sein Geschick aus, die den Anlass zu umfassenden Streitreden geben. In diesen suchen die Freunde Hiob immer von neuem zum Geständnis der Schuld zu bewegen, die ihrer Meinung nach der Anlass seines Leidens sein muss, während Hiob seine Unschuld beteuert und Gott leidenschaftlich der Ungerechtigkeit zeiht. Hiob behält das letzte Wort. Ein neuer Redner, Elihu ben Barak'el der Buziter, wendet sich anfangs gegen beide Parteien, dann in mehreren Reden gegen Hiob. Obgleich mehrfach zum Antworten aufgefordert, schweigt Hiob still. Endlich erscheint Jahwe im Wetter, erlangt durch seine Reden die Demütigung Hiob's und gibt ihm dann gegen die drei Freunde Recht. Nachdem er für sie Fürbitte eingelegt, wird er geheilt und in grösseren Glücksstand als zuvor wieder eingesetzt, der ihm unverändert bis zu seinem Tode in hohem Alter treu bleibt.

Der Form nach heben sich die Reden, c. 3—42 6, scharf ab von den erzählenden Stücken in c. 1. 2 und 42 7—17, die man sich — nicht besonders glücklich — als Prolog und Epilog zu bezeichnen gewöhnt hat. Die ersteren sind durchgängig in gebundener Rede gehalten, die letzteren in Prosa, über die hinaus sich nur ein kurzes Wort Hiob's, 1 21, zu dichterischem Schwunge erhebt. Dieser Wechsel der Form bedarf keiner weiteren Erklärung als der Tatsache, dass das hebräische Schrifttum ein Epos in gebundener Sprache überhaupt nicht geschaffen hat. Das wird zum Teil sachliche Gründe haben; jedenfalls aber war auch die einzige vorhandene Gestalt der gebundenen Rede, der aus »parallelen« Zeilen nach innen zusammengeschlossene Vers, für den Fluss erzählender Dichtung so ungeeignet wie möglich [1]).

Dieser Vers tritt uns im Buche Hiob in schlichter, im ganzen regelmässiger Gestalt entgegen; weit überwiegend haben die Versglieder einen Umfang von drei selbständigen Worten [2]). Ein unverbrüchlich festes Mass aber besitzen wir für den Vers des B. H. nicht, wenigstens muss der Verfasser dieser Aus-

1) Dass hier noch besondere literargeschichtliche Gründe für den Wechsel der Form hinzutreten, wird § 2 zeigen.

2) Unter rund 1000 Versen bestehen nach J. Ley (Die metrische Beschaffenheit des B. H., StKr 1895 S. 639) über 800 aus zwei so gebauten Zeilen.

legung bekennen, dass seine Einsicht in die Gesetze der hebräischen Verskunst nicht weit genug reicht, um den hier gehandhabten Vers in bestimmte Regeln einzuschliessen und diese dann bei der Herstellung des Textes massgebend zu verwenden [1]). Vielmehr scheinen ihm abweichend gemessene Verse von dem Dichter in grosser Freiheit vielfach verwendet zu sein, um der wechselnden Stimmung zum vollen Ausdruck zu verhelfen. Dasselbe gilt von der Zeilenzahl der Verse. Keine sichere Kenntnis von der hebräischen Verskunst nötigt uns zu der Annahme, wie sie von Manchen, besonders von Bickell vertreten wird, dass mehr als zwei Zeilen, insbesondere deren drei, nicht hätten zu einem Verse vereinigt werden können. Vielmehr scheint auch diese Abweichung von dem Dichter teils in unbefangener Freiheit, teils in bewusster Kunst oft genug verwendet zu sein. Selbstverständlich ist damit nicht ausgeschlossen, dass Dreigliedrigkeit oder abweichende Länge der Zeilen in gewissen Fällen durch Textverderbnis oder bewusste Aenderung herbeigeführt sein kann [2]).

Höhere Formeinheiten, Strophen, hat zuerst Fr. B. Köster, wie in der hebräischen Dichtung überhaupt, so in dem B. H. gefunden [3]); seitdem sind sie fast von allen Auslegern als etwas selbstverständliches vorausgesetzt und nachgewiesen worden. Dabei war von Anfang an der Fehler gemacht, dass man metrische Einheiten und Sinnesabschnitte mit einander verwechselte, und so von einem neuen Formmittel, durch das die Verse zu Strophen zusammengeschlossen würden, völlig absah. Ein solches ist auch bis auf den heutigen Tag noch nicht aufgezeigt, und damit gehören die Strophen für unser Buch und das ganze Alte Testament zu den unbewiesenen Dingen. Aber auch zu den unwahrscheinlichen, weil der parallele Vers im Grunde schon eine Strophe ist, die sich nach innen abschliesst, nach aussen die Vereinigung erschwert [4]). Das Strophensuchen hat in verschiedener Weise und verschiedenem Masse zur Schädigung der alttestamentlichen Dichtungen geführt. Schon wo man sich mit nur annähernd gleicher Länge der Sinnesabschnitte, bei stets wechselndem Schema, begnügte, verführte es vielfach zu willkürlicher Abteilung und damit zu falscher Auffassung der Gedankenentwickelung. Wo man vollends mit der Messung Ernst machte und auf völlig gleicher Länge bestand, hat man sich mehrfach entschlossen statt des Verses die Verszeile zum Mass zu nehmen, bis zu völliger Leugnung und Auf-

---

1) Dazu glaubt im Stande zu sein G. Bickell, der zweimal (1882 und 1892—94) die dichterischen Abschnitte des B. Hiob in lauter siebensilbigen jambischen Zeilen hergestellt hat. Richtiger zählt J. Ley nicht die Silben, sondern die Hebungen; auch bemüht er sich mehr den Tatbestand metrisch festzulegen, als den Text unter seine Theorie zu zwingen, wenn er auch die abweichend gebauten Verse meistens derselben höheren Einheit meint unterordnen zu können. Vgl. hiezu noch § 6 über den Text des Buches.

2) Für diese Urteile bietet die nachfolgende Auslegung reichliche Beispiele mit eingehender Erörterung.

3) Die Strophen, oder der Parallelismus der Verse der hebräischen Poesie (StKr 1831, S. 40 ff.), vgl. dort S. 46 f. die dürftigen Ansätze zur Beobachtung von Strophen, die ihm aus früherer Zeit bekannt sind. Gegen ihn vgl. Umbreit StKr 1840 S. 225 ff.

4) Vgl. dazu meine Ausführungen ZATW 82 S. 49 ff. und Actes du sixième Congrès International des Orientalistes, Leide 1884, S. 93 ff. Auch die Ansätze zum Strophenbau, die sich hie und da nachweisen lassen, sind dort erörtert.

lösung des parallelen Verses. So besonders Delitzsch und Merx, auch Bickell 1882. Wenn der letztere neuerdings zur Anerkennung des Verses zurückgekehrt ist, so kommt der Text dabei nicht besser fort. Denn der vierzeiligen Strophe zuliebe, die er jetzt überall im B. H. findet, muss er nun den Vers gewaltsam überall auf zwei Zeilen, und kleinere oder grössere Abschnitte auf eine gerade Zahl von Versen bringen [1]). Das bringt natürlich zahlreiche willkürliche Aenderungen mit sich, an denen freilich Bickell selbst und andere Metriker es auch früher nicht haben fehlen lassen. In Wirklichkeit sind im B. H. die Sinnesabsätze nicht künstlich abgemessen sondern völlig natürlich und frei entwickelt. Dass hie und da (vgl. zu c. 3 11ff. 30. 24 2ff.) durch rednerische Mittel scharfe Gliederung in annähernd gleiche Absätze entsteht, kann nur gegen die Herrschaft der Strophe zeugen. Weit überwiegend aber ist die Bewegung des Gedankens eine so freie, der Fortschritt und Uebergang so unmerklich, dass die Entscheidung, wo man dem Sinne nach den Einschnitt setzen soll, manchmal recht schwer fällt. Auch daran ist z. T. der parallele Vers schuld, da er mehr oder minder zu aphoristischer Redeweise nötigt.

Auf die Kunst des Aufbaus im Grossen hat man früher wohl übertriebenes Gewicht gelegt. Auch hier war es Köster, der zuerst (Commentar S. V, vgl. ferner Schlottmann S. 67f.) darauf hinwies, dass das ganze Buch nach der Dreizahl gegliedert sei: Prolog, Reden, Epilog; im Prolog: Glück, Verarmung, Krankheit; im Epilog: Rechtfertigung, Herstellung, Ersatz des Verlorenen; in den Reden: Wechselreden, Elihu, Jahwe; in den ersteren drei Redegänge; in diesen drei Freunde u. s. w. Ist hier auch manches ausgeklügelt und in dem Uebrigen weniger bewusste Kunst als folgerichtige Durchführung zu erkennen, so bleibt doch soviel wahr, dass das B. H. der einzige grössere dichterische Organismus ist, den das A. T. aufzuweisen hat, und dass es den höchsten künstlerischen Anforderungen gewachsen ist.

Einer der besonderen Gattungen, die unsre Poetik unterscheidet, lässt sich das Buch nicht einordnen. Insbesondere irrte man, wenn man vielfach ein Drama darin erkennen wollte, wie denn Szold (Das Buch Hiob 1886, S. XVII) aus diesem einen erhaltenen auf eine reiche und hoch entwickelte dramatische Literatur der Hebräer schliessen wollte. Denn was dem Drama den Namen gibt, die Handlung, findet sich nur im Prolog und Epilog und in epischer Form, während die Reden ihrer Haltung nach überwiegend lyrisch zu nennen sind. Der ganzen Anschauung liegt der Irrtum zu Grunde, dass der Dialog das Wesentliche und die Grundlage des Drama's sei. Dann wären auch die Dialoge Plato's und die Verhandlungen des Talmud als Dramen in Anspruch zu nehmen. In Wahrheit ist für das Drama die Schaubühne überall das Grundlegende und Entscheidende gewesen, sodass es z. B. bei den Griechen ein Drama gab, ehe der Dialog eingeführt war. Davon aber finden wir bei den alten Hebräern gar keine Spur. Dass ein »dramatischer Zug« dem ganzen Buche eignet, insbesondere auch den Wechsel-

1) Duhm (The New World 1894 S. 332) billigt Bickell's vierzeilige Strophe, weil sie sich am leichtesten durchführen lasse. Dass das Buch strophisch angelegt sei, scheint auch ihm eines Beweises nicht erst zu bedürfen.

reden mit ihrer wogenden Leidenschaft, ihrer seelischen Vertiefung, ihrer lebensvollen Unterscheidung der Persönlichkeiten, soll nicht geleugnet werden; der Form nach aber wäre es am ersten dem Epos einzuordnen. Jedenfalls ist das Buch der Sache nach ein Lehrgedicht [1]). Von seinem lehrhaften Zwecke allein geleitet hat der Dichter, soweit er nicht durch Ueberlieferung gebunden war, unbefangen derjenigen Formen sich bedient, die seinem Zwecke wie seiner persönlichen Anlage am besten entsprachen.

§ 2.

Der Stoff des Buches.

Dem alten Glauben an buchstäbliche Inspiration entspricht von selbst die Anschauung, dass der ganze Inhalt des B. H. einschliesslich des Wortlautes der Reden lautere geschichtliche Wahrheit sei; noch ein Vilmar hat es für sündlich gehalten, dies in Abrede zu stellen. Nichtsdestoweniger stand dieser Auffassung schon im Altertum die entgegengesetzte zur Seite, dass »Hiob nicht gelebt habe noch geschaffen sei, er sei bloss Dichtung (משל)«, vgl. die Discussion der talmudischen Lehrer Baba Bathra 15. Und wiederum machte sich daneben die vermittelnde Ansicht geltend, die z. B. Luther vertrat, dass geschichtliche Tatsachen zu Grunde liegen, aber vom Dichter frei ausgestaltet seien. Häufig hat man den Versuch gemacht, diese Tatsachen aus dem Ganzen des Buches herauszulösen und von des Dichters Anteil zu scheiden [2]). Alle drei Anschauungen gehn von einer falschen Fragestellung aus. Weder sind wir imstande der Frage nach der Geschichtlichkeit der vermeldeten Tatsachen nachzugehn, noch würde ihre Beantwortung einen über das Zufällige hinausgehenden Wert für uns haben. Hier behält Hengstenberg (Das Buch Hiob 1875 S. 8f.) Recht, »dass es einen sehr niederen Grad der Bildung verrathen würde, wenn man die Dichtung überhaupt gegen die Geschichte herabsetzen und für der heiligen Schrift unwürdig erklären würde«, und dass »in einem Buche, wo Alles so durchaus auf den Gedanken ankommt, der in der Gemeinde Gottes eingebürgert werden soll, die Frage nach dem geschichtlichen Character eine sehr untergeordnete, den Glauben gar nicht berührende« sei. Fragen können wir nur, wieviel der Ueberlieferung, wieviel dem Dichter angehöre, und diese Frage ist von erheblicher Wichtigkeit. Denn dann ist das Volk, dem die Hiobgeschichte angehört — ob nun geschichtlicher Bericht, Sage oder Legende, tut nichts zur Sache — als selbständiger Dichter dem Dichter des vorliegenden Buches vorausgegangen; dessen Aufgabe war dann eine wesentlich andre, und was er geleistet, muss danach beurteilt werden. Nun ist es an sich höchst unwahrscheinlich, dass ein antiker Dichter seinen gesamten Stoff erfinden sollte, statt in den Schatz der Ueberlieferung

1) Ley (Das Problem u. s. w. 96) sieht einen wesentlichen Vorteil darin dies zu bestreiten und in dem Buche nur ein dramatisches Seelengemälde zu erkennen. Der weitere Verlauf seiner Abhandlung zeigt aber, dass es sich nur um einen Wortstreit handelt.

2) Vgl. reichliche Literaturangaben für die ältere Zeit bei Hahn, S. 8f.

seines Volkes zu greifen, der ihm für das, was das Volk und ihn selber bewegte, das Nötige am sichersten und wirksamsten darzubieten vermochte. Dass dies der Fall war, dafür haben wir bei richtiger Beurteilung der Abfassungszeit unsres Buches (vgl. § 5) ein ausdrückliches Zeugnis an Ez 14 14. 20, wo Hiob mit Noah und Daniel als Muster der Gerechtigkeit angeführt wird. Geschieht das zu einer Zeit, wo unser Buch Hiob noch nicht geschrieben war, so ist damit bewiesen, dass Israel gegen das Ende seines vorexilischen, selbständigen Bestehens von Hiob so gut wie von Noah zu erzählen wusste. Diese volkstümliche Erzählung von Hiob, so bekannt, dass der Prophet sie mit dem blossen Namen anziehen darf, muss unser Dichter benutzt haben [1]). Ihr kann viel mehr angehört haben, als der geschichtlichen Wirklichkeit, die man ehedem herauszuschälen versuchte, insbesondere alles Wunderbare, alles Schematische in Ereignissen und Ziffern der Erzählung in Prolog und Epilog. Was ihr aber nicht angehört haben kann, das sind die Reden; denn mit langen Erörterungen hält sich der Volksmund nicht auf. Damit fallen die Gestalten der Freunde, d. h. ihrer jetzigen Rolle nach; ob sie als blosse Statisten vorkamen und der Dichter daher ihre Namen überkommen hat, tut gar nichts zur Sache. Dasselbe ergibt sich auch auf andrem Wege. Bei Ezechiel ist Hiob ein Vorbild der Gerechtigkeit wie im Prolog des B. H. Im Verlauf des Redestreites versündigt Hiob sich schwer. Mag man dagegen einwenden, dass Hiob nichtsdestoweniger am Schlusse von Jahwe gerechtfertigt wird und sogar die drei Freunde durch seine Fürbitte rettet, so ist doch das Volk so feinen Unterscheidungen und Mischungen nicht gewachsen und kann eine solche missverständliche Gestalt nicht geschaffen oder überliefert haben. Vielmehr muss der Hiob der Volkssage sich allen Anfechtungen gegenüber restlos bewährt haben, der Satan mit Schimpf und Schande unterlegen sein. Hätte es sich um etwas anderes gehandelt, so wäre der kecke Gedanke der Wette Jahwe's mit dem Widersacher, wie der Prolog sie darstellt, niemals gedacht worden. Das will soviel sagen, als dass alles Wesentliche von c. 1 1—2 10 (ausser dem letzten Worte) und von 42 10—17 (ausser v. 10aβ) zum Bestande der Volkssage gehört haben kann; vielleicht haben wir uns den Triumph Jahwe's im Himmel mit dem Eingeständnis der Niederlage des Widersachers hinzuzudenken, um das Volksbuch von Hiob annähernd in Händen zu haben, so wie es dem Dichter als Vorlage diente.

Das Volksbuch von Hiob! Denn es ist so gut wie sicher, dass ein solches von dem Dichter benutzt wurde, und er dessen Teile lediglich von einander löste, um sein eigenes Werk zwischen Anfang und Ende einzuschieben und mit dem Ueberlieferten zu verklammern. Dass er auch die Form der Erzählung wesentlich vorfand und beibehielt, dafür sprechen, wie Wellhausen vortrefflich hervorgehoben hat, manigfache Zeichen. Die volkstümliche Dar-

1) Auch der dritte, Daniel, kann dem Helden des Buches Daniel recht wohl zu Grunde liegen, wenn dieser auch jetzt zum jüngeren Zeitgenossen des Ezechiel gemacht ist. J. Halévy freilich (Recherches Bibliques, 6me fascicule, p. 222 ff.) meint, dass der Kundige keinen Augenblick zögern werde, in den Namen דניאל und איוב blosse Verderbnis der Namen חנוך und אנוש aus der Sethitentafel Gen 5 zu erkennen.

stellung der himmlischen Gestalten überhaupt, die Gottesvorstellung in 2₃, der Ton, den der Widersacher Gott gegenüber anschlägt, das Sententiöse der Aussprüche, die gleichförmige Wiederholung des einmal gewählten Ausdrucks, das Realistische und doch zugleich Allgemeine, Typische in der Darstellung der äusseren Verhältnisse Hiobs, wie des Schauplatzes der Erzählung. So ist nach allen Seiten der Schluss gerechtfertigt, dass »der Prolog [ich setze hinzu: und der Epilog] nicht bloss dem Stoffe, sondern auch der Form nach von dem Dichter aus der Volkssage entlehnt wurde« [1]). Der Wert dieser Erkenntnis wird erst in den folgenden Paragraphen völlig klar werden.

Zum überlieferten Stoff im engsten Sinne gehören jedenfalls Name und Heimat des Helden. Der Name אִיּוֹב wurde von dem Volke im Zusammenhang mit der Geschichte gewiss als »der Angefeindete, Angefochtene« verstanden — eine Bedeutung, die dem Tatbestande ausreichend gerecht wird — wenn auch diese Nominalbildung nur in einem uns vorliegenden Falle יְקֹוֹד passivische Bedeutung hat. Es wäre aber gewagt daraus den Schluss zu ziehen, dass der Name ad hoc geprägt sei, um das zu bedeuten. Sicher wäre dies nicht der Fall, wenn der Name aus dem Auslande in Israel eingewandert wäre. Denn der Stamm איב »befeinden« ist den übrigen semitischen Sprachen ausser dem Assyrischen fremd, insbesondere dem Arabischen, an das zuerst zu denken wäre. Eine passende Bedeutung aus dem Arabischen zu gewinnen, gelingt freilich auch nicht, denn das wiederholt dafür vorgeschlagene, hebräischem אִיּוֹב entsprechende أَوَّاب ('awwâb) »der sich Bekehrende, der Büsser« würde ungefähr das Gegenteil von dem bedeuten, was wir für die volkstümliche Hiobgeschichte zu erwarten haben. Möglich wäre bei solcher Entlehnung eine leichte volksetymologische Umbildung eines an sich farblosen Namens in die bedeutungsvolle Namensform אִיּוֹב. An Herleitung von dem Auslande aber zu denken veranlasst die Heimat Hiobs. Er wohnt nach 1₁ im Lande ʿUṣ. Der Name עוּץ begegnet uns in den Völkerstammbäumen der Genesis nicht weniger als dreimal; er bezeichnet c. 10₂₃ den ältesten Sohn Aram's, c. 22₂₁ den ältesten Sohn Naḥor's, des Bruders Abraham's,

1) Vgl. Wellhausen's gehaltvolle Anzeige des Hiobkommentars von Dillmann JdTh 71 S. 555. Diese Anzeige wurde mir erst durch Smend's Hinweis StKr 78 S. 161 bekannt, nachdem ich in meinen »Beiträgen« 76 S. 39 Anm. (vgl. 36. 58) dieselbe Annahme kurz ausgesprochen hatte. Zu der »tieferen Begründung«, die Smend bei mir vermisste, bot die kurze Fussnote natürlich keinen Raum und der Gegenstand meines Buches keine Veranlassung; dagegen war sie schon damals in meinen 1875 niedergeschriebenen Vorlesungen in dem betreffenden Paragraphen zu finden. — Auch M. Vernes (Revue de l'hist. d. rel. 1880 p. 232) sah die älteste Schicht in der alten Sage, wie sie Prolog und Epilog gebe; ihr trete der Dichter mit einer andren Anschauung entgegen. Wiederum selbständig scheint Cheyne (Job and Solomon 1887 S. 66 f.) den Gedanken an ein Prosabuch von Hiob gefasst zu haben, dem aber nur der Prolog, nicht der Epilog, könnte angehört haben. Aber während er 1887 auch den Prolog von andrer Hand hinzugefügt sein liess, gibt er in einer Anzeige von G. Hoffmann's Hiob (Critical Review May 1891 S. 252 f.) zu, dass der Verfasser der Reden selber sich c. 1. 2 könnte angeeignet haben. Hoffmann (S. 22 f.) nimmt dasselbe auch für den Epilog an. So lässt auch Bickell (1894) »den Inhalt der Erzählung im Prolog und Epilog vom Dichter einer, wol schon schriftlich fixierten, Volkssage entnommen« sein, wie es scheint, wiederum selbständig.

c. 36 28 einen Enkel Seʿir's. Die beiden ersten Stellen decken sich trotz scheinbaren Widerspruches; denn für beide ist ʿUṣ der älteste oder vornehmste Zweig der Aramäer, nur dass P diese (in 10 23) weit früher von dem Volke Israel abzweigt als J (22 21), der in ihnen die nächsten Verwandten Israel's anerkennt. Anders 36 28. Wenn dort ein Stamm der Ḥoriter, die von Edom auf dem Gebirge Seʿir verdrängt wurden, den Namen ʿUṣ trägt, so verweist uns das weit südlicher, in Gegenden, die durchaus nach Arabien zu neigen. Dieser letzteren Angabe steht Thr 4 21 zur Seite, wo Edom genannt wird »Bewohnerin des Landes ʿUṣ«, schwerlich in wesentlich anderem Sinne als Gen 36 28 [1]). Nehmen wir diese beiden Bestimmungen zusammen, so umspannt das Land ʿUṣ ein Gebiet von grosser nordsüdlicher Längenausdehnung östlich von Israel, und sein Begriff bekommt damit etwas Unbestimmtes, Nebelhaftes. Das wird bestätigt durch die letzte Stelle, wo der Name sich findet, »alle Könige des Landes ʿUṣ« Jer 25 20. Fehlt das auch in LXX, sodass es als Glosse auszuscheiden sein mag, so verrät es doch für seine Zeit denselben weiten und unbestimmten Begriff, den wir aus den Stammtafeln gewinnen. Etwas anders stände es damit, wenn wirklich auf dem Obelisk Salmanassar's II. das Land ʿUṣ im hellen Licht der Geschichte genannt wäre (vgl. Frd. Delitzsch Wo lag das Paradies? S. 259, ZKF II S. 96 f.). Dort findet Del. bei Gelegenheit nordsyrischer Wirren einen »Sâsi, eines Uṣṣäers Sohn«. Aber er selbst muss die Lesung »Uzzäer« offen lassen, und Winckler (Schrader KIB I S. 146 f.) liest gar »Sâsi, der Sohn Kur(?)uzza's«. Das klingt wahrscheinlicher, da der Zusammenhang einen eingebornen Assyrerfreund, nicht einen Ausländer, verlangt. Der Nachweis des Landes עוץ ist darum mindestens sehr unsicher; aber wäre er geglückt, so wäre es immer noch ein syrischer Landstrich, der sich den biblischen Angaben wenigstens einordnen liesse. Gleich zwiespältig sind die späteren Nachrichten, von denen der apokryphe Anhang der LXX uns an die Grenzen von Idumaea und Arabien verweist, während nach Josephus Ant. I, 6, 4 *Οὖσος* der Gründer der Trachonitis und von Damaskus war. In ebenso weitem Sinne verwendet augenscheinlich das Volksbuch sowohl wie der Dichter den Namen. Das erstere, wenn Hiob ganz allgemein zu den »Ostleuten« gerechnet wird, wenn Šabäer und Chaldäer in sein Weidegebiet einfallen (vgl. zu 1 3. 15. 17); der letztere, wenn er den Edomiter Eliphaz und den Ḳeṭuräer Bildad zu seinen Freunden, den Aramäer Elihu zum Zeugen der Gespräche macht (vgl. zu 2 11. 32 2) [2]). Aus alledem ergibt sich als

1) Leider ist das Wort dort nicht ganz sicher, da es in LXX fehlt. Das kann freilich darauf beruhen, dass LXX nichts damit anzufangen wusste, oder dass ein *ΩΣ* hinter *ΓΙΙΣ* übergangen wurde. Statt עוץ ein יהוה einzusetzen (Buhl, Gesch. d. Edomiter S. 73) ist sehr kühn. Wie daraus עוץ geworden wäre, ist nicht zu begreifen, auch würde damit das ohnehin etwas schwere 2. Glied des Ḳina-Verses noch schwerer. Soll wirklich hier auf die Besiedelung israelitischer Gebiete durch Edom nach der Zerstörung Jerusalems angespielt werden, so möchte man eher an בְּאַרְצֵנוּ oder, allerdings sehr prägnant, an בָּאָרֶץ »das Land« *κατ' ἐξοχήν* denken. Aber ישב scheint dafür kaum das richtige Wort.

2) Zu der Auslegung von 2 11 und 32 2 ist nachzutragen, was Frd. Delitzsch ZKF II S. 87 ff. bietet. Die Gleichung שוּחַ = Sûḥu zwischen Belîḥ und Chaboras wird da gestützt durch den Nachweis eines Landes Jasbuḳa = יִשְׁבָּק, das Gen 25 2, dicht

das Wahrscheinlichste, dass ʿUṣ kein Länder- oder Stammesname wie jeder andre, alltägliche, von bestimmter und enger Begrenzung ist, sondern ein uralter, halbverschollener Name, der nur eine allgemeine Vorstellung weckte. Genau so haben wir es bei einer volkstümlichen Erzählung zu erwarten; auch unsre alten Volksbücher hantieren nicht gern mit Namen, die man auf jeder Landkarte finden kann. Zu dem Befunde passt recht gut die feine Vermutung von W. R. Smith [2]), dass עוץ gleichzusetzen sei mit dem halbverschollenen arabischen Gottesnamen عوض (ʿAuḍ). Der Consonantenbestand stimmt, da צ im Hebräischen nicht differenziert ist, überein, den Diphthong bietet auch das *Αὐσίτις* der LXX; dafür spricht, dass sich Gen 36 14 noch ein andrer Name יְעוּשׁ mit dem eines arabischen Gottes يغوث (Jaghuth) deckt. Es wäre dann etwa das Land, in dem man vor alters den Gott ʿUṣ verehrt hätte. Doch bleibt dies alles recht unsicher [3]).

Die weite Landstrecke im Osten von Palästina, die uns damit offen steht, weist die Boden- und Kulturverhältnisse, wie das Buch sie voraussetzt, d. h. fruchtbares Ackerland und ausgedehnte Weidestrecken dicht bei einander, an verschiedenen Stellen auf, vor allem längs der ganzen Ausdehnung des Ḥaurân-Gebirges, das auch in erwünschtester Weise die Verbindung zwischen aramäischem und arabisch-edomitischem Gebiete herstellt. Die von Wetzstein bei Delitzsch [2] S. 551 ff. vertretene Ueberlieferung, die sich an ein Hiob-Kloster südlich von Nawâ im Gêdûr zwischen Jarmûḳ und Jordan heftet, könnte als wirkliches Zeugnis höchstens dann in Betracht kommen, wenn es sich um Geschichte handelte. Die besondere Lage aber, so hoch nördlich und so eng an Israel angeschlossen, so tief in das Kulturland eingebettet, wird den Voraussetzungen, besonders den südlichen Beziehungen zu Edom und Arabien und dem Zusammenhang mit der offenen Steppe, zu wenig gerecht. Für Ueberlieferung im eigentlichen Sinne beweist das Vorhandensein dieser Tradition bereits im 4. Jahrh. n. Chr. nichts. Einem »Heiligen« eine Heimat zu geben ist man dort schon viel früher nie in Verlegenheit gewesen, und Wetzstein selbst führt die Beweise auf, dass es Hiob nicht anders gegangen ist als vielen seiner Genossen, die statt einer Heimat oder Grabstätte deren eine ganze Anzahl haben. Wenn

---

neben שׁוּחַ steht (Schrader KIB I S. 158 f.). Auch dies muss nach dem Zshg. im nördlichen Syrien liegen. Ebenso nennt Asarhaddon in der Prisma-Inschrift (Schrader KIB II S. 130 ff.) im engsten Zshg. die Länder Ḫasû und Bâzu, die man mit חֻז und בּוּז Gen 22 21. 22 wird gleichsetzen müssen. Sie wären nach Delitzsch an oder in der grossen syrisch-arabischen Wüste in der Richtung des Ḥaurân zu suchen. Stimmt der zweite Nachweis zu dem, was wir etwa zu erwarten hatten, so würde der erste nordarabische Stämme viel weiter nördlich zeigen, als man denken sollte. Doch sind für diese Nomaden weite Wanderungen nicht auszuschliessen. auch entscheidet der Nachweis für das 9. nicht unbedingt für spätere Jahrhunderte. Die allgemeine Sachlage wird dadurch nicht geändert.

2) Kinship and marriage in early Arabia S. 261, Religion of the Semites [2] S. 43. Unabhängig dachte ebenfalls daran Wellhausen Skizzen u. Vorarbeiten III S. 19. 171, vgl. auch Cheyne, Expositor 92 S. 246. Nöldeke, ZDMG XL S. 184 erklärt sich dagegen.

3) Vgl. dagegen besonders Buhl, Gesch. d. Edomiter S. 49.

Wetzstein S. 552 sagt: »Es hat völlig den Anschein, als ob Haurân und Land Hiobs gleichbedeutende Begriffe wären«, so entspricht dieser Tatbestand dem, was wir für die Sage zu erwarten haben, vollständig, weit besser jedenfalls als die Einschränkung auf einen einzelnen Ort [1]).

Diese ausländische Heimat Hiobs nun legt den Gedanken nahe, dass auch seine Geschichte aus dem Auslande in Israel eingewandert sein könnte. Am leichtesten wäre Einwanderung aus Edom anzunehmen, das so lange unter israelitischer Botmässigkeit gestanden hat und als Bruder, wenn auch überwiegend als feindlicher, von ihm anerkannt wurde. Dazu würde der Ruf der Weisheit der Edomiter gut stimmen (Jer 49 7. Ob 8 f., vgl. I Reg 5 10), der sich kaum anders als durch Uebernahme von Erzeugnissen edomitischer Weisheit durch Israel erklären lässt. Dass er sich vornehmlich auf einen reichen Schatz sinnreicher und lehrhafter Geschichten gründet, dafür spricht, dass Bar 3 23 die Weisheit Teman's u. a. durch *οἱ μυθολόγοι* erläutert. Eigentliche Zeugnisse für diese Annahme lassen sich freilich nicht beibringen, am wenigsten darf man als solches den apokryphen Zusatz am Schlusse der LXX ansehen. Denn hier wird nicht die Geschichte von Hiob, sondern seine Person nach Edom verlegt, nicht durch Ueberlieferung, sondern durch falsche Auslegung, indem er mit Jobab ben Zerah ben Re'u'el ben 'Esaw, König von Edom (Gen 36 33. 13. 10) gleichgesetzt wird. Mit Recht urteilt Dillmann (S. 360 f.), dass diese Gleichung nur von Hellenisten (*Ἰώβ* = *Ἰωβάβ*) vollzogen werden konnte. Ebenfalls hellenistisch ist die Angabe, dass die Mutter Hiob-Jobab's *Βοσόρρα* geheissen habe. Denn das ist nicht etwa Verderbnis aus בָּשְׂמַת, Mutter des Re'u'el, also Urgrossmutter des Jobab, auch nicht ein frei erfundener Name, sondern lediglich griechisches Missverständnis des מִבָּצְרָה Gen 36 33 (LXX *ἐκ Βοσόρρας*), das die Heimat des Jobab bezeichnet. Als hellenistische Ueberlieferung lässt sich der Inhalt der Nachschrift verfolgen bis auf Aristeas (wohl mindestens 100 v. Chr.), aus dessen *Περὶ Ἰουδαίων* gerade dies als einziges Bruchstück nach Alexander Polyhistor von Eusebius erhalten ist. Sehr wohl mag der Anhang unmittelbar aus Aristeas geschöpft haben, wie Freudenthal (Hellenist. Studien 1875 S. 136 ff.) annimmt. Ob dasselbe dann nicht auch für den Hauptstock der LXX gilt, vgl. unten § 6. Neu gegenüber Aristeas ist in dem Anhang ausser dem Einschub aus Gen 36 31ff. nur das arabische Weib Hiobs und sein Sohn *Ἐννών*. Dagegen gehört der erste Satz, dass Hiob einst auferstehn werde, gar nicht zu dem Anhang, der erst mit *οὗτος ἑρμηνεύεται* beginnt. Er kann lediglich ein Rückweis auf c. 19 25 f. sein. Ob nun für das wenige Neue noch ein uns verlorener aramäischer Midraš oder Targum verantwortlich zu machen ist (so Freudenthal u. a.), mag dahingestellt bleiben. Vgl. zu der ganzen Frage ausser Dillmann besonders Schürer Gesch. d. jüd. Volkes etc. II S. 737.

Selbstverständlich kann nur der Stoff, nicht das Buch, aus dem Auslande stammen, weder so, dass der Verfasser ein Idumäer gewesen (Herder, Ilgen), noch so, dass das Buch aus einer fremden Sprache, etwa dem Arabischen, in das Hebräische übersetzt wäre (so schon Ibn Ezra, später Spanheim, J. H.

1) Vgl. dazu Wellhausen JdTh 71 S. 555.

Michaelis, neuestens Preiss, im Anschluss an das seiner Bedeutung nach höchst zweifelhafte οὗτος ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου, womit der Anhang der LXX beginnt). Vielmehr ist schon zu Ezechiel's Zeiten die Geschichte in den Besitz des Volkes Israel übergegangen gewesen, und schon das Volksbuch war in Israel heimisch und hebräisch abgefasst, wie allein der Gottesname Jahwe in Prolog und Epilog zur Genüge beweist.

§ 3.

Das Werk des Dichters und die Frage späterer Umgestaltung.

Ein solches Volksbuch von Hiob, eine Legende in epischer Form und in Prosarede, hat der Dichter des Buches Hiob aufgegriffen, um sie mit seinem Geiste zu beseelen und dadurch zu vertiefen, ähnlich wie Goethe das Volksbuch von Faust zur Grundlage seines tiefsinnigen Werkes gemacht hat [1]). Er brauchte die Vorlage weniger umzugestalten als jener, da er eine bestimmte Kunstform nicht bezweckte; er löste nur den Abschluss los und fügte in die Lücke seine neue Arbeit, die Reden, ein. Aber so äusserlich ein solches Verfahren erscheinen möchte, so meisterhaft hat der Dichter es verstanden, sich dem Volksbuche anzuschmiegen und die Bedingungen innezuhalten, die ihm dadurch auferlegt wurden.

Da die Geschichte im Auslande spielt, hat er den israelitischen Gottesnamen Jahwe im Munde der redenden Personen vermieden und durch allgemeine Namen ersetzt, ausser אלהים, אל, אלוה nur den als vorjahwistisch-patriarchalisch geltenden (Ex. 6 3) Namen שַׁדַּי benutzend. Die wenigen Stellen, wo der Name יהוה sich jetzt im Munde der Redenden findet (12 9 und im Prolog 1 21) oder mit Wahrscheinlichkeit für eine frühere Stufe des Textes herzustellen ist (28 28. 20 23), würden sich zwar auch als lapsus calami des Dichters erklären lassen, beruhen aber wahrscheinlicher auf späteren Schicksalen des Textes. Aus denselben Gründen lässt er auch das Gesetz Israels und seine religiösen Verpflichtungen ganz ausser dem Spiele (vgl. aber unten zu 22, 22. 25); doch sind ihm wie dem Prolog die handelnden Personen unbedingte Monotheisten. Falls auch die Namen der drei Freunde und des Redners von c. 32 ff. erst auf den Dichter zurückgehn, was durchaus wahrscheinlich ist, so hat er darin nicht nur die überlieferte Heimat des Helden vortrefflich zur Verwendung gebracht (vgl. zu § 2), sondern vielleicht auch die graue Vorzeit, die durch den Namen ʿUṣ wie durch die vorjahwistisch-patriarchalische Religionsform stillschweigend gefordert schien. Ist doch Eliphaz, der älteste der Freunde, in Gen 36 der erstgeborne Sohn Esau's, und daran, dass dies ernst gemeint sei, braucht auch »der Temaniter« nicht irre zu machen. Denn wenn auch Teman in Gen 36 der Sohn des Eliphaz ist, so steht es doch hier nur, um den Freund Hiob's örtlich festzulegen wie Hiob selbst und die

1) Unser grösster Dichter hat sich also nicht nur bewusst im »Prolog im Himmel« sondern auch, ohne Zweifel unbewusst, in der ganzen Art seines Schaffens an den Dichter des B. H. angelehnt. Vgl. noch S. Oettli, Hiob und Faust, Kirchenfreund 1888 S. 49 ff. 65 ff.

übrigen Freunde. Dafür gab es kaum ein andres Mittel. So hat der Dichter ferner aus dem Volksbuch die Krankheit beibehalten und ihr Bild äusserst lebendig und reich, im grossen gewiss durchaus wahrheitsgetreu, aber zugleich frei und in dichterischer Fülle, ausgestaltet (vgl. zu 2 7). Nicht minder begegnen wir dem zweiten Hauptpunkt aus dem Prolog, dem Sterben der Kinder Hiob's, deutlich in 8 4. 29 5 (vgl. zu 19 17), woraus das Recht erwächst, auch Anspielungen wie 29 18. 15 30. 18 16. 21 8. 11 ebenso zu verstehn. Ueber das Ganze endlich hat er eine solche Fülle von Anschauungen und Bildern aus den verschiedensten ausländischen Gebieten ausgegossen, von der Wüste bis zu dem Lande der höchsten Kultur, Aegypten, dass der Eindruck des Exotischen, wie ihn das Volksbuch an die Hand gibt, in vollkommenster Weise gewahrt bleibt. Nur ein weitgereister, den ganzen Umfang der Bildung seiner Zeit beherrschender Mann konnte dieser Aufgabe gewachsen sein.

Innerhalb seines engeren Eigentums hat der Dichter besondere Sorgfalt auf die Unterscheidung der verschiedenen Persönlichkeiten verwendet. Das machte keine Schwierigkeit bei Hiob, der sich durch die Eigentümlichkeit seiner Lage und das natürliche Pathos seines Schicksals leicht abhob; ebensowenig mag die grandiose Ironie, mit der Jahwe auftritt, einem Dichter von solchem Range Kopfzerbrechen verursacht haben. Wohl aber war es schwierig, die drei Freunde, die schon darum als Mehrzahl Hiob gegenüberstehn mussten, weil sie die Meinung aller Welt vertraten, in wenigen kurzen Reden bezeichnend auseinanderzuhalten. Und doch ist ihm dies glänzend gelungen. Eliphaz der würdevolle, der weise vor andren, der sich auf seine Lebenserfahrung und selbstempfangene Offenbarungen beruft, Bildad der eitle Schönredner, der sich auf Zeugnisse und Ueberlieferung stützt, Ṣophar, der rohe Polterer, der mit Allerweltsweisheit und Gemeinplätzen um sich wirft. Bis in die Wahl der Bilder nicht nur, sondern selbst in den Wortschatz lässt sich diese Absicht der Charakter- oder Typenzeichnung verfolgen (vgl. die Auslegung). Das Gleiche gilt auch von dem letzten Redner Elihu, der sich mit seiner jugendlichen Wärme, der starken innerlichen Beteiligung, dem Kampfe zwischen Bescheidenheit und Feuereifer, scharf von allen andren Persönlichkeiten abhebt. Wie seine letzte Rede zu der Erscheinung Jahwe's hinüberleitet, von Blitz und Donner begleitet und zu immer beflügelterem Schwung angetrieben, bis sie darin erstirbt, gehört zweifellos zu den grössten Leistungen des Dichters und zu den »dramatischsten« Abschnitten des ganzen Buches. —

Freilich tritt uns hier die Frage entgegen, ob wirklich an dem B. H. nur zwei Verfasser gearbeitet haben, das Volk einerseits und der Dichter anderseits, oder ob des letzteren Werk nicht später in grösserem oder geringerem Massstabe überarbeitet und vermehrt worden sei. Dahin lautende Urteile sind seit länger als einem Jahrhundert vielfach und immer wiederholt geäussert worden, und gerade heute wird dem Dichter mehr von dem Buche abgesprochen, als je zuvor. Die Entscheidung in diesen Fragen ist vor allem dadurch erschwert, dass in den bei weitem meisten Fällen die kritische Anfechtung nur auf einer bestimmten Auffassung von dem Gedankenzusammenhang des Buches und der von dem ursprünglichen Dichter beabsichtigten Lösung der behandelten Frage beruht,

während doch diese Auffassung selbst wieder notwendig subjektiv und anfechtbar ist. Unsre, natürlich nicht minder anfechtbaren, Entscheidungen können deshalb nur im Zusammenhang von Uebersetzung und Erklärung geboten, auch Gründe und Tragweite der einzelnen kritischen Urteile erst in dem folgenden Paragraphen dieser Einleitung dargelegt werden; indessen wird eine Uebersicht hier am Platze sein und über einzelne Punkte, die einer rein sachlichen Erwägung zugänglich sind, sich ein Urteil bereits gewinnen lassen.

1) Die ältesten Anfechtungen richteten sich gegen Prolog und Epilog. Zunächst ganz harmloser Weise von Seiten der Orthodoxie. Erkannte man in den Reden ein Protokoll der wirklich gehaltenen, so musste dies zuerst niedergeschrieben sein, und erst nachher mochte man die Geschichte ebenfalls aufzeichnen und hinzufügen. So Schultens (I, p. (34) der praefatio), der die Reden mit den meisten Aelteren von Hiob selber aufgezeichnet sein lässt, den geschichtlichen Rahmen von einem hebräischen Sammler bei Gelegenheit der Aufnahme des Gedichtes in den Kanon. Dieser Sammler war nach Carpzov (Introd. II. 1720 p. 58) kein geringerer als Samuel. Später war es vor allen Stuhlmann, der eine grosse Reihe von Abweichungen und Widersprüchen zwischen Prolog und Epilog einerseits, den Reden anderseits, feststellte, und darum die ersteren strich. Er fand Nachfolger an Bernstein, v. Cölln, Knobel, neuerdings Studer und, mindestens für den Epilog (vgl. oben) an Cheyne[1]). Gegen alle diese Bedenken darf ich auf meine Ausführungen in den Beiträgen 1876 S. 29 ff. verweisen, aus denen hervorgehn dürfte, dass die Reden ohne Prolog und Epilog nie existiert haben können. Dem in diesen Anfechtungen enthaltenen Kerne richtiger Beobachtung geschieht volles Genüge durch die in dem vorigen Paragraphen entwickelte Erkenntnis, dass vielmehr die Erzählung einst ohne die Reden überliefert wurde, und der Dichter sich ihr mit seiner Eigenart anzuschmiegen suchte. Dass ihm dies in hohem Grade gelungen ist, wurde oben hervorgehoben, dass in gewissen Punkten aber volle Klarheit nicht zu erzielen war, wird der folgende Paragraph zu zeigen haben.

2) In den Reden Hiob's selbst glaubte man Abschnitte zu erkennen, die der folgerichtigen Entwickelung seiner Gedanken hemmend in den Weg träten oder widersprächen. So stiess man sich a) an c. 27 13—23 oder 11ff. oder 7ff. und an c. 28 schon seit Kennicott, Stuhlmann, Bernstein, und suchte der Schwierigkeit entweder durch Umordnung, oder Zuteilung an andre Redner, oder Streichung der Stücke abzuhelfen. Fast alle diese Versuche konnten bei der Auslegung ausreichend gewürdigt werden. Für den ersten Ausweg, die Umordnung, trage ich aus Kuenen Onderzoek[2] III. 1 S. 142 nach, dass Pareau c. 28 an c. 26 anfügte und in c. 27 Hiob's ersten Monolog, eine Bedrohung der Freunde, sah, ferner, dass Bruch (Weisheitsl. d. Hebräer 51 S. 170) c. 27 auf 26 1—4 folgen liess und dann c. 26 5ff. und c. 28 anschloss. C. 28 streicht selbst Grau (Gottes Wort u. s. Gesetz 94, S. 163); wie er dann c. 27 in seinem Hauptbestande versteht, wird nicht klar, da er von ihm nur v. 1. 2 verwendet. b) von c. 24 strich Merx v. 9—24, Bickell und Grill von v. 5 an den grössten Teil, manche

1) S. Genaueres bei Kuenen, Onderzoek[2].

Andre kleinere Stücke. Ueber diese Anstösse ist unten eingehend verhandelt und Abhülfe dafür versucht. c) Nachdem Studer c. 29. 30 zum Ersatz des Prologs an den Anfang des Buches versetzt, hat Grill sie gestrichen. Ebenso d) c. 26 unter Zustimmung von Laue, e) c. 12 4ff. 13 1. 2 unter Zustimmung von Meinhold und Siegfried. — f) Siegfried streicht 7 1—10, den grössten Teil von c. 14, grössere Abschnitte von c. 16 und 17, abgesehen von kleineren Ausscheidungen; g) Laue, Die Composition d. B. H. (1895), bei der Erklärung der betreffenden Abschnitte, auf die ich für alles Uebrige verweisen darf, noch nicht benutzt, stellt fest, dass wir uns von c. 24 an [bis c. 28 28] ganz auf den Boden der Hypothese gestellt sehen (S. 136). Er lässt auf die Reste von c. 24 eine Bildadrede folgen, von der 27 13—23 wenigstens ein Bruchstück bietet, darauf eine Antwort Hiob's aus c. 26 1—3 + c. 9 2—24 (wenigstens dem Hauptbestande nach), dann c. 28 als Sopharrede, die Antwort Hiob's wesentlich gleich dem Hauptbestande des herausgelösten c. 12 (S. 90). Wo das als echt anerkannte (S. 83. 136) Bruchstück 27 1—6 stehn soll, wird nicht klar. Es ist lehrreich, diese höchste Entwickelung der Skepsis bloss auf Grund der eignen Einsicht in den Gedankenfortschritt zu beobachten, obgleich sie auf besondere Beachtung schwerlich Anspruch hat. Berührt sind damit gleichzeitig

3) die Bedenken gegen das Fehlen der dritten Sopharrede und die Kürze der dritten Rede Bildad's. Sie sind ebenfalls unten besprochen. Zu diesen Bemühungen um die Freundesreden kommt neuerdings noch die Streichung der dritten Bildadrede c. 25 durch Laue. Auch diese Meinung dürfte durch die Auslegung erledigt sein.

4) Von den Reden Jahwe's gehört zu den seit langer Zeit angefochtenen Stücken die Beschreibung der beiden Tierungeheuer Behemot und Liwjatan c. 40 15—41 26. Zuerst versetzte Eichhorn 41 4—26 hinter 40 31, in der richtigen Erkenntnis, dass 41 3 den Abschluss bildet. Stuhlmann erkannte dies an, strich aber dann 41 4—26 als spätere Vermehrung der Schilderung, ebenso Bernstein, de Wette Einl. 6. Aufl., Böttcher. Später strich Eichhorn das ganze Stück c. 40 15—41 26, nach ihm Ewald und zahlreiche Neuere, unter ihnen Dillmann, Kuenen u. s. w. Siegfried fügt noch 40 6—14. 42 1—6 hinzu. Dagegen meinte Merx den Abschnitt 40 15—41 26 als »Paralipomena« zum Hiob begreifen zu können, ausgeschiedene Stücke aus den Stoffsammlungen des Dichters, von irgend einem Leser oder Herausgeber zusammengestellt und an einem möglichen Platze eingeschoben. Bunsen endlich, Bickell (1882), Hoffmann gaben dem Stück seine Stelle hinter 39 30, z. T. nach Auslösung der anderweit verwerteten Verse 41 1—4. Bei Kuenen (O.[2] III. 1. § 101. N. 17) hat sich der Eindruck Stuhlmann's erhalten, dass 41 5—26 gegenüber 40 15—41 4 jünger und minderwertig sei, daher einem zweiten Interpolator angehöre. Alles dies findet man unten besprochen.

5) Die gesamten Reden Jahwe's strich Studer als einen den Absichten des Dichters widersprechenden Lösungsversuch, ebenso M. Vernes a. a. O. und Cheyne (p. 48f. 69. 94). Es leuchtet ein, dass hiemit a potiori

6) die Reden Elihu's c. 32—37 gestrichen werden müssen, da sie (vgl. oben) deutlich zu dem Erscheinen Jahwe's im Wetter hinüberleiten. Auf die

Streichung dieser Reden indessen vereinigt sich fast seit dem Beginne der Hiobkritik, seit Stuhlmann, Bernstein, Eichhorn, die grosse Mehrzahl derjenigen, die ein Recht haben gehört zu werden, und selbst eine Anzahl von Gelehrten, die sonst nach Möglichkeit an der Ueberlieferung festhalten — z. B. Delitzsch, Oehler, Volck, Grau — zahlen hier der Kritik ihren Tribut. Auch beruhen die Bedenken gegen die Elihureden keineswegs, wie die letztbesprochenen zumeist, bloss auf ihrem Widerstreit gegen eine festgefasste Meinung von den Absichten des Dichters, sondern von allen Seiten her scheinen die Gründe für ihre Unechtheit zusammenzutreffen und sich gegenseitig zu stützen und zu bestätigen. Der »wahrhaft erdrückende Kumulativbeweis für die Nichtursprünglichkeit dieses Abschnittes« (so Bickell D. B. Job 1894 S. 8 Anm.) lässt sich etwa folgendermassen übersichtlich darstellen:

I. die Verknüpfung mit dem übrigen Buche. a) Elihu wird im Prolog nicht erwähnt, b) nicht im Epilog, c) Hiob antwortet ihm nicht, d) Jahwe knüpft in 38_2 unmittelbar an c. 31 an und schliesst einen dazwischen aufgetretenen Redner gänzlich aus, e) die Schlussbemerkung 31_{40b} bezeugt die spätere Eintragung der Reden, f) die Einführung Elihu's in $32_{1—5}$ weicht von des Dichters Verfahren ab.

II. Die Form der Reden. Die Reden sind a) hinsichtlich der Sprache, b) der Redeweise, c) der dichterischen Kunst wesentlich anders geartet und geringer als das Werk des Dichters, dazu gebraucht ihr Verfasser d) gegen des Dichters Gewohnheit den Namen Hiob in der Anrede und der dritten Person.

III. Der Inhalt der Reden. a) Sie stehn wesentlich auf dem Standpunkte der Freunde, der mit c. 31 überwunden ist, b) soweit sie etwa Neues und Brauchbares bieten, ist es doch nicht des Dichters Lösung, c) sie nehmen zum besten Teil vorweg, was der Dichter Jahwe zugeteilt hat, d) sie widerstreiten des Dichters Absicht, der das Rätsel als für Menschen unlösbar darstellen wollte.

Nicht Alle nennen alle diese Bedenken, insbesondere gestalten sich IIIa) b) d) bei Verschiedenen verschieden; doch wird man in sorgfältigen Ausführungen (vgl. vor allen Dingen Kuenen O.[2] § 101, N. 18ff. und A. B. Davidson 84 S. XL—LII) kaum etwas davon ganz vermissen.

Ein Bundesgenosse kommt dieser Bestreitung noch aus dem andren Lager in Gestalt der Meinung, wie sie u. a. Bertholdt, Eichhorn, Umbreit, Hahn[1]) vertreten, dass Elihu nach des Dichters eigner Absicht als ein aufgeblasener, hohler junger Mann eingeführt werde, um an ihm zu zeigen, dass menschliche Weisheit das Rätsel nicht lösen könne. Dieser unmöglichsten aller Ansichten ist die Würdigung, die dem Gedankengehalt der Reden Elihu's bei manchen Vertretern ihrer Unechtheit zuteil wird, natürlich bei weitem vorzuziehen. Ein besonders schönes Beispiel dafür bietet H. Vuilleumier, Le livre de Job, conférence, 94 S. 65.

Eine vermittelnde Ansicht haben Bunsen und Kamphausen (StKr 1863 S. 1810, Bleek, Einl.[3] S. 661) unabhängig von einander aufgestellt, dass

1) Allerneuestens Ad. Zahn, Ein Winter in Tübingen 1896, 1. Anhang, Die Grundgedanken des Buches Hiob S. 204ff., vgl. S. 218ff.

der Dichter selber die Reden nachträglich eingeschaltet habe, »um Missverständnisse seines ursprünglichen Buches abzuschneiden«. Auch Renan (S. LVII) wirft im Vorübergehn diese Möglichkeit auf. Im Grunde liegt darin, besonders seitens eines so gewissenhaften Forschers wie Kamphausen, ein gewichtiges Zeugnis für den Ernst der gegen die Elihureden geäusserten Bedenken.

Wenn nun, was unter III angeführt ist, ebenso wie die Bedenken gegen die meisten übrigen Stücke, stets mehr oder minder von subjectivem Urteil und Empfinden abhangen wird, so sollte man doch denken, dass über die unter I und II zusammengefassten Einwände ein sicheres, rein sachliches Urteil sollte zu gewinnen sein, dem dann unbedingt der Vorrang vor allem subjectiven Ermessen einzuräumen wäre.

Nun glaube ich zunächst in der unten folgenden Auslegung gezeigt zu haben, dass die Verknüpfung mit dem übrigen Buche durchaus nichts zu wünschen übrig lässt. Vorherige Nennung im Prolog war untunlich und entspricht nicht dem sonstigen Verfahren des Dichters; dagegen hat dieser durch ausreichend deutliche Winke (s. zu 17 9. 18 2f. 30 1ff.) kundgetan, dass er bei den Wechselgesprächen eine Zuhörerschaft gegenwärtig denkt, die sich allmählich mag angesammelt haben, die hüben und drüben Partei ergreift, aus der also jederzeit ein neuer Redner auftreten kann. Der Satz 31 40b, statt ein müssiger Zusatz zu sein, der höchstens als kritisches Wahrzeichen Wert hätte, ist der denkbar beste Anfang der Einführung dieses Redners, die nun, zum ursprünglichen Wortlaut hergestellt, ebenso vollkommen genügt wie dem sonstigen Verfahren des Dichters entspricht. Anknüpfung der Rede Jahwe's an Elihu's Person ist in jedem Falle undenkbar, da nur Hiob sein Erscheinen begehrt hat. Die Einführungs- und Eröffnungsworte in c. 38 sind hinter c. 37 füglich passender als hinter c. 31, vor allem angesichts der herrlichen Einführung des Wetters, durch das der Verfasser, ob nun der Dichter oder ein Späterer, die Elihureden ihrerseits an das Folgende angeschlossen hat. In dem Schlussurteil des Epilogs, wo die Freunde erwähnt werden, hätte Elihu nur dann Erwähnung finden können, wenn er Ihresgleichen war, dagegen umsoweniger, je mehr er des Dichters eigene Meinung aussprach. Zu einer Antwort Hiob's auf Elihu war dann kein Anlass, wenn dieser mit seinen Belehrungen und Ermahnungen Eingang fand. Es bleibt daher von allem, was unter I steht, nur soviel übrig, dass man c. 32—37 [samt 31 40b] zur Not aus dem Buche herauslösen kann, ohne dass äussere Verzahnungen stehn bleiben, mit Ausnahme der Hinweise auf eine Zuhörerschaft, die der Dichter nach Belieben ausnützen konnte oder nicht. Daraus aber ergibt sich doch nur ein Beweis ex silentio, der nicht nur keine selbständige Bedeutung hat, dem vielmehr ein gleich gewichtiger gegenüber steht. Wären die Elihureden von andrer Hand eingeschoben, so wäre es schwer begreiflich, dass ihr Urheber sie nicht auch äusserlich mit dem Buche verknüpft hätte, einerlei, ob noch so ungeschickt. Der Verfasser selbst konnte es bei seinem guten Gewissen und seiner Bescheidenheit bei den feinen Fäden bewenden lassen, die jetzt gespannt sind; ein Interpolator hätte es schwerlich daran fehlen lassen, jeden Verdacht zu beseitigen und seinen Helden und Liebling gebührend herauszustreichen. Vermag diese ganze Darlegung nicht zu überzeugen, so wird

leider das Ergebnis sein müssen, dass die erste Gruppe subjectivem Empfinden mindestens ebenso stark unterliegt wie die dritte.

Von den unter II gesammelten Einwänden gegen die Form der Reden erledigt sich der letzte leicht. Die Freunde wie Jahwe hatten es nur mit Hiob zu tun, ein blosses »du« genügte überall, während Elihu durch die doppelte Gegnerschaft, gegen Hiob wie die Freunde, die er von Anfang an betont, genötigt wird, die besondere Hinwendung zu Hiob durch ausdrückliche Nennung mit dem Namen (32 12. 33 1. 31. 34 5. 7. 35f. 35 16. 37 14) hervorzuheben. Wenig Gewicht haben die metrischen Bedenken. Gelingt es doch Bickell, den siebensilbigen Vers und die vierzeilige Strophe auch hier durchzuführen; für denjenigen, der keine festen Metren mitbringt, wird diese Frage vollends mit der nach der Redeweise wesentlich zusammenfallen. Von entscheidender Bedeutung aber ist nach wie vor die Frage, ob wirklich die Sprache der Reden nach Wörterbuch, Grammatik und den feineren Eigentümlichkeiten der Redeweise sich grundlegend von der des übrigen Buches unterscheidet. Dieser Einwand, zuerst von Ewald 1836 und Hirzel 1839 in grösserem Umfang erhoben, von Stickel 1842 eingehend und geschickt bestritten, dann von Delitzsch, Matthes, Dillmann noch entschiedener erneuert, ist 1876 von mir zum Gegenstand einer ausführlichen und allseitigen Untersuchung gemacht worden [1]). Das Endergebnis lautete damals, »dass die Echtheit der Elihu-Reden ihrem sprachlichem Charakter gegenüber vollkommen möglich bleibt« [2]). Dieses Urteil ist hie und da, so von Cornill und Wildeboer, im vollen Umfang gebilligt worden; aber auch entschiedene Gegner der Echtheit haben zugestanden, dass durch meine Untersuchung der sprachliche Beweis zwar nicht aufgehoben, aber doch sehr abgeschwächt sei (so Kuenen O.² § 101. n. 25). Mir selbst wurde, jemehr ich mich wieder von den Einzelnheiten losmachen und das Ganze der Erscheinungen überschauen lernte, der Eindruck immer stärker, dass dennoch ein grosser Unterschied zwischen der Redeweise Elihu's und des Dichters des Buches übrig bleibe. Ich würde mich daher heute zu dem Urteil Kuenen's, nicht zu meinem eigenen von 1876, bekennen müssen, wenn ich nicht mehr zu bieten hätte als damals. Es handelt sich dabei freilich nur um Verfolgung von Spuren, die ich auch dort keineswegs übersehen hatte. Ich wies S. 158 f. darauf hin, dass der ganze Umfang der capp. 23—41, ausgenommen etwa nur cc. 29. 31. 38. 39, weniger durchgearbeitet, reicher an schwierigen und dunklen Stellen, matter, gedehnter, mit einem Worte der Form nach unvollkommener sei, als der Hauptbestand der übrigen Abschnitte. Daraus glaubte ich schliessen zu dürfen, dass der Dichter durch irgend welche Umstände verhindert worden sei, an diese Abschnitte die letzte Feile anzulegen, während nichts der Annahme im Wege stehe, dass die capp. 29. 31. 38 f. schon im voraus fertig gestellt und in vollendeter Form an ihrer Stelle eingerückt seien. Diese Erscheinungen sehe ich heute sich auf ein noch grösseres Gebiet erstrecken; aber ich muss sie auf andre Gründe als damals

1) Beiträge u. s. w. S. 65—160.

2) Nicht, dass die Sprache der Reden ihre Echtheit erweise, wie man gelegentlich missverstanden hat.

zurückführen, nämlich auf Textverderbnis und Ueberarbeitung, vor allem Interpolation. Es ist ebenso bezeichnend wie begreiflich, dass man in dieser Richtung früher auf die Elihureden, einen omnium consensu aufgegebenen Abschnitt, fast gar keine Mühe verwendet hat; druckte doch Merx, der so tief einschneidende Kritik an dem Texte des Buches Hiob geübt hat, von den Reden Elihu's lediglich den masoretischen Text anhangsweise ab. Auch anderwärts wurde sehr viel, was in jedem andren Capitel nur auf Textverderbnis zurückgeführt worden wäre, einfach auf die Liste der sprachlichen Eigentümlichkeiten und Schwächen der Elihureden gesetzt. Haben nun auch die neuesten Arbeiten darin einigen Wandel geschafft, so blieb dennoch für die Textkritik nirgends so viel zu tun übrig, wie bei den Reden Elihu's. Was ich dafür zu bieten habe, zeigen Uebersetzung und Auslegung. Soweit Menschenvermögen reicht, habe ich mich nur von sachlichen Erwägungen leiten lassen und überall mit gleichem Mass gemessen. Mir selbst sind damit die sprachlichen Bedenken gegen die Elihureden gehoben, und gleichzeitig kommt durch Heilung der Textschäden und Beseitigung der Ueberarbeitungen die dichterische Schönheit und der sachliche Gehalt der Reden viel stärker als zuvor zur Geltung.

Auch hier bleibt also der Inhalt als das allein Entscheidende für oder gegen die Echtheit übrig. Dabei wird auf einen Punkt das Augenmerk besonders zu richten sein. Man spricht seit Grill neuerdings mehrfach von einer »Composition« des Buches Hiob. Der Ausdruck bezeichnet richtig gebraucht die redactionelle Zusammenfügung ursprünglich selbständiger Schriften oder ihrer Teile. Davon kann aber beim Buche Hiob nicht die Rede sein. Die Reden sind ohne die Geschichte, in die sie eingeschlossen sind, nicht denkbar, nicht ein Redaktor hat sie darin eingeschlossen, sondern ihr Dichter hat die Geschichte als Grundlage benutzt. Wir haben es daher von Anfang an mit einem geschlossenen Organismus zu tun. An ihm konnten sich wohl nach Hoffmann ein Vermehrer (Verf. der Elihureden) und ein Zerstörer (Verf. von 24 13ff. 27 7—28 28 u. s. w.) zu schaffen machen, oder es konnten nach Siegfried parallele, orthodoxe und polemische Zusätze dazu treten; aber alles dies darf nicht »Composition« heissen. Ausgeschlossen scheint eine Ansicht wie die von Cheyne (Job and Solomon 1887, p. 67 ff., vgl. Expositor 1892 p. 247), die mit dem Begriff der Composition Ernst macht. Er meint, der erste Verfasser des Buches habe, ob im Anschluss an den Prolog oder nicht, über den Gegenstand eine allgemeine Discussion eröffnen wollen, in der er die beachtenswertesten Ansichten seiner Zeit zum Worte kommen lasse, damit kein Körnlein Wahrheit davon verloren gehe. Dem Dichter selbst liege es fern, irgend eine jener Ansichten völlig abzulehnen; nur die unmittelbare Anwendung der Ansicht der drei Freunde auf Hiob's Fall weise er zurück. So nehme er selber mehr nur ein theoretisches Interesse an dem Falle. Die Interpolatoren dagegen (wenn der Name zutreffe) seien Vertreter je einer bestimmten Lieblingsansicht, die sie einseitig zur Geltung bringen, so der von c. 28, von den Reden Jahwe's, den Reden Elihu's, dem Epilog. Er verweist auf Böttcher (Aehrenlese 1849, S. 68), der »Einen Hauptdichter mit mehrern gleichzeitigen Genossen annahm, sämtlich angeregt durch ein Gespräch über die damals [zu Manasse's Zeit] häufigen Leiden der Unschuld. Der nur

obenhin verabredete Plan sei in der Ausführung nicht ohne kleine Widersprüche geblieben.«

Dagegen ist Einspruch zu erheben, weil der Dichter von Anfang an nicht nur theoretisch, sondern persönlich beteiligt gewesen sein muss. Theoretische Erörterungen sehen in jedem Falle anders aus als die Gespräche Hiob's mit den Freunden, eine Lösung bot schon das benutzte Volksbuch von Hiob, und die Reden wären nie entworfen worden, wenn der Dichter nicht eine eigene, nach seiner Meinung befriedigende, aus der Sache herauswachsende Lösung zu bieten gehabt hätte. Nur von dieser Voraussetzung aus kann der Gegenstand des folgenden Paragraphen fruchtbar behandelt werden.

§ 4.

Der Zweck des Dichters.

Die sicherste Aussage, die sich auf dem Boden dieser schwierigen, so unzählig oft und so grundverschieden beantworteten Frage tun lässt, ist die, dass der Dichter nicht dasselbe gewollt hat wie das von ihm benutzte Volksbuch von Hiob. Denn wäre sein Zweck genau der gleiche gewesen, so hätte er gar nicht Hand angelegt, sondern das Buch so gelassen, wie es war. Angenommen also, das Volksbuch hätte lediglich Geschichte erzählen wollen, so dürften wir sicher sein, dass der Dichter mehr als das beabsichtigte, dass er also belehren wollte. Und enthält, was keinem Zweifel unterliegt, schon das Volksbuch eine Lehre, so wissen wir, dass diese dem Dichter nicht Genüge tat, dass er eine andre geben wollte, die ihm wahrer, wichtiger, höher erschien. So selbstverständlich es daher scheinen mag und so bequem es jedenfalls ist, sich auf die klar erzählten Tatsachen zurückzuziehen, so grundfalsch ist es, Ideen und Lösung des Buches Hiob aus dem Prolog oder dem Epilog oder beiden zu entnehmen. Dabei muss freilich stets im Auge behalten werden, dass der Dichter das Volksbuch doch zum Rahmen seines Werkes benutzt und damit alles darin Erzählte als wirklich anerkennt. Sein Inhalt muss sich daher mit dem Zwecke des Dichters vereinigen lassen und diesem, der aus des Dichters Meinung als der höhere dasteht, unterordnen. Gehen wir von dieser Erkenntnis aus, so werden sofort eine ganze Reihe von Auffassungen hinfällig.

Im Alten Testament ist Hiob, wie wir sahen, Ez $14_{14.20}$ ein Vorbild der Gerechtigkeit, im Neuen, Jak 5_{11}, vielleicht auch von einem jüdischen Schriftsteller (vgl. Spitta, Zur Gesch. u. Litt. d. Urchristentums II. 1), Vorbild der Geduld. Beides zwar schwerlich, um den ganzen Inhalt des Buches anzugeben. Aber jedenfalls treffen beide Aussagen im vollen Sinne nur das Volksbuch und beziehen sich auch nur auf dieses. Jene, weil des Dichters Werk noch nicht vorhanden war, aber auch diese, weil nach wie vor, und selbst bis auf unsre Zeit, das volkstümliche Verständnis sich nur an Prolog und Epilog hielt. In Wirklichkeit hat jetzt die Geduld Hiob's mit c. 3 ein Ende, und seine makellose Gerechtigkeit nicht minder, wie wir in c. 40_{4}f. 42_{2-6} aus seinem eigenen Munde erfahren.

In Jak 5 11 wird mit *καὶ τὸ τέλος κυρίου εἴδετε, ὅτι πολύσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων* noch ein weiterer Gedanke hervorgehoben, der aus dem Epilog entnommen ist, wohl noch gesteigert durch eine Aussicht auf das Leben im Jenseits, wie sie dem letzten Verse des Buches in LXX angehängt ist (vgl. Spitta zu Jak 5 11). Auch neuerdings neigen manche Ausleger dazu den Hauptgedanken des Buches darin zu finden, dass das Leiden des Gerechten Durchgang zu um so grösserer Herrlichkeit sei (so z. B. Bleek und Delitzsch). War das schon im Volksbuche nicht der Hauptgedanke, so kann es noch weniger der des Dichters sein. Wohl hat er aus der Ueberlieferung auch diesen Ausgang Hiob's beibehalten und musste es, weil er Vollbefriedigendes an seiner Stelle nicht zu bieten hatte (vgl. Bu.[1] S. 58 ff.). Aber die von ihm selbst heraufbeschworenen Stürme kann dieser Satz nicht beschwichtigen, und um später reichlich entschädigt zu werden, braucht kein Gerechter zu leiden.

Vielmehr lautete der Hauptsatz des Volksbuches, dass es ein Leiden gebe, das über den Gerechten nur zum Zwecke seiner Prüfung verhängt werde, also ein Bewährungsleiden von seiten des Menschen, ein Zeugnisleiden für Gott, der diese Bewährung gegenüber dem Zweifel des Widersachers wünscht. Die Frage, die der Wette Jahwe's mit dem Widersacher zu Grunde liegt, lautet danach: »Ist der Egoismus die Wurzel der Frömmigkeit oder nicht? Gibt es eine uneigennützige Frömmigkeit?«. So fasst noch ganz neuerlich Meinhold die Frage, die der Dichter aufwirft, und vor ihm viele Aeltere und Neuere (z. B. Schärer, Schlottmann, Räbiger, Szold, Preiss). Sie kann es nicht sein, weil sie es im Volksbuche war, und dessen Bestand für ihre Beantwortung vollauf genügte, ja sie weit schärfer und fragloser brachte, als des Dichters Werk. Denn dass den zahlreichen Prüfungen, die der doppelte Anfall des Widersachers über Hiob bringt, durch die Einführung der Freunde eine weitere hinzugefügt wurde, wäre doch kaum Anlass genug gewesen, das Buch so unverhältnismässig auszuweiten. Und hätte der Dichter darüber anders gedacht, so hätten jedenfalls unter dem Gesichtspunkte der Bewährung Hiob's Reden ein ganz anderes Gepräge annehmen müssen. Den Hintergrund der Unschuldsbeteuerungen Hiob's durften dann nicht Klagen über sein Missgeschick und Anklagen Gottes bilden, sondern gläubige Ergebung in Gottes Willen und der feste Glaube an dessen Gerechtigkeit.

In Wirklichkeit ist mit der Schöpfung der Wechselreden die ganze Fragestellung eine andere geworden. Der Dichter hat sich den Umstand zu nutze gemacht, dass gemäss der Natur der im Himmel geschlossenen Wette kein Mensch von dem wirklichen Anlass der Leiden Hiob's etwas wissen konnte noch durfte. Wie Hiob sich unter diesen Umständen verhalten, ob sich seine Frömmigkeit als uneigennützig bewähren würde, so lautet nach dem Volksbuche die Frage im Himmel. Der Dichter dagegen fragt, was die Mitlebenden über Hiob's Leiden gedacht und gesagt haben werden. Er beantwortet sich diese Frage aus seinen eigenen Lebenserfahrungen und verkörpert diese in den Gestalten der 3 Freunde. Sobald sie eingreifen, ja nur in den Gesichtskreis Hiob's treten, lautet die Frage nicht mehr »Wie wird Hiob sich

verhalten, d. i. gibt es eine uneigennützige Frömmigkeit?« [1]). Vielmehr bildet nun, da Personen von Fleisch und Blut neben Hiob treten und unter denselben äusseren Bedingungen den Fall besprechen, das Leiden Hiob's selber das Problem, und die Frage lautet von nun an: »Warum leidet Hiob«, oder verallgemeinert und nach der Tragweite gefasst: »Kann der Gerechte leiden, und wenn ja, warum muss er leiden?« Nun wäre es an sich denkbar, dass der Dichter sich für die zweite Hälfte dieser Doppelfrage einfach an der Erzählung des Volksbuches genügen liess, das die Tatsache des Leidens des Gerechten über jeden Zweifel erhob und zugleich die Erklärung für diesen Fall darbot. Seine Absicht wäre dann nur gewesen, die Leugnung des Leidens des Gerechten nachdrücklich abzufertigen. Die Freunde vertreten die hergebrachte Lehre, dass jedes Leiden Sündenstrafe sei. Indem sie diese auf den vorliegenden Fall anwenden, schliessen sie mit voller Sicherheit auf eine entsprechend grosse Schuld Hiob's zurück und tun ihm damit offenbares, schweres Unrecht. Es könnte danach des Dichters Zweck sein, durch den Ausbau des Volksbuches von Hiob eine unbedachte und lieblose Ausbeutung des Vergeltungsglaubens zu bekämpfen. So fassen den Grundgedanken des Buches ein de Wette, Umbreit, Hirzel, Olshausen u. Aa. Es leuchtet ein, dass mit diesem negativ-polemischen Zweck die Freunde statt Hiob's die Hauptpersonen des Buches geworden wären. Auf ihre Widerlegung durch Hiob hätte noch eine scharfe Zurechtweisung seitens Gottes folgen sollen, am besten unter Mitteilung des Ratschlusses, der tatsächlich nach dem Prolog den Anlass zu Hiob's Leiden gegeben, dann der Epilog, und alles war getan. Ob sich damit der Streit so lange hätte hinausziehen lassen, ist eine Frage für sich; vor allem aber steht Hiob, nachdem er mit den Freunden fertig ist, kampflustiger als je Gott selber gegenüber, und nicht an die Freunde wendet sich Gottes strafende Rede sondern an Hiob. Wie sehr ihre Verirrung dem Dichter Nebensache ist, geht deutlich daraus hervor, dass er ihre Zurechtweisung ganz zuletzt, wie nebenbei, erfolgen lässt, ohne nur ausdrücklich zu sagen, worin ihr Vergehen bestanden. Und damit nicht genug, ordnet er sie noch einer weisen Absicht Gottes mit seinem Knechte Hiob unter (vgl. zu 42 7ff.), als hätte er mit dem Finger darauf hinweisen wollen, dass nicht an den Freunden sondern an Hiob selbst die höchste Lehre, die er zu geben hat, offenbar werden solle.

Und indertat stehn ja von Anfang an dem Rätsel des Leidens Hiob's nicht nur einerlei sondern mehrerlei und ganz verschiedene fragende Personen gegenüber. Zunächst die Freunde. Sind sie noch so tief von der Gerechtigkeit Hiob's durchdrungen gewesen, so stecken sie doch nicht in seiner Haut und können der unsicheren Einzelerscheinung gegenüber nicht ihre felsenfeste Lehre, die Grundlage ihrer Weltanschauung, aufgeben. So sehen sie in Hiob's Leiden den sicheren Beweis, dass er im geheimen eine schwere Schuld auf sich geladen hat. Sie verneinen also die Frage selber: ein Leiden des Gerechten gibt es nicht. Ihre Freundespflicht kann nur darin bestehn, dass sie Hiob zum

1) Man beachte nur, wie die Rede des Weibes 2 9 durchaus noch im Dienste dieser Frage steht.

Bekenntnis und zur Sühne seiner Schuld bringen: vielleicht dass Gott dann noch Erbarmen hat (4 12ff. 5 17ff. 11 13ff. 22 21ff. und vgl. dazu besonders Ps 32 3ff.).

Der zweite Fragesteller ist Hiob selber. Er tritt seinem Leiden mit der gleichen Voraussetzung gegenüber wie die Freunde, dass Tun und Ergehn des Menschen sich stets genau entsprechen müssen. Da ihm nun für das erstere sein gutes Gewissen zur Seite steht, so muss er den entgegengesetzten Schluss ziehen, dass Gott ungerecht sei. Mit dieser Behauptung hat er freilich einen viel schwereren Stand als die Freunde mit der ihrigen. Jene brauchen nur einen Freund zu opfern, Hiob Gott, und damit die ganze Welt. So können jene sich bei ihrer Ansicht völlig beruhigen, er nicht. Er sieht zunächst auch in der Ungerechtigkeit Gottes Abstufungen. Zwar dass er sein Unrecht ganz wieder gut machen, ihn, den Gerechten, wieder in Gerechtigkeitsstand zurückversetzen werde, das hält er für unmöglich. Das einzige Mal, wo er dies ernstlich ins Auge fasst (c. 14), weist er es mit um so grösserer Entschiedenheit als ein müssiges Hirngespinst ab. Vielleicht wird Gott die Reue ankommen, wenn es zu spät ist (7 21). Aber wenigstens Wahrhaftigkeit traut er Gott zu. So gerecht wird er sein, dass er Hiob's Unschuld (und damit sein eigenes Unrecht) eingestehn und bezeugen wird. Das ist die Hoffnung, die Hiob bis zu Ende hin aufrecht erhält, das einzige Heil, das er sich ersehnt (vgl. c. 16. 17. 19. 23 3ff. 31 35—37 neben zahlreichen Anspielungen). Aber auch dabei findet er noch keinen Frieden. Gott ist zwar nicht gerecht, er muss es aber sein: dieses Gefühl verlässt ihn nie ganz und drängt sich, nachdem er mit den Freunden fertig ist, übermächtig wieder hervor. Darin allein beruht seine Bewährung in den Streitreden, dass er trotz seiner handgreiflichen Erfahrung dem Satze »Gott ist ungerecht« den andren gegenüberstellen muss »Gott ist gerecht«, mindestens in der Bestrafung der Sünde. Das setzt c. 31 voraus, c. 27 sagt es offen, und c. 28 enthält das Eingeständnis des Bankerottes seiner Weltanschauung: Gott hat dem Menschen die Weisheit versagt, drum kann er sich nicht zurechtfinden. Es ist ein verhängnisvoller Fehler, wenn man die capp. 27. 28 streicht oder an andre Redner verteilt (vgl. § 3. 2a und die Auslegung). So kann Hiob nicht reden, meint man, so reden die Freunde! [1]). Ein wunderlicher Gedanke, dass man Hiob am Ende der Reden bei einer einheitlichen, geschlossenen Weltanschauung will anlangen lassen, deren Kern die Ungerechtigkeit Gottes wäre. Der heutige Leser mag sich an der Kühnheit eines solchen Standpunktes weiden; er vergisst aber ganz, dass Hiob nicht einen Augenblick an die Verneinung des Daseins Gottes denkt, die allein die subjectiv zureichende Grundlage dafür bieten würde (vgl. Bu.[2] S. 216f.). Wie die Dinge liegen, macht man Hiob gerade durch diese Folgerichtigkeit seines Standpunktes zum Lügner, der niemals den rechtfertigenden Gottesspruch c. 42 7 verdient hätte. Denn wider besseres Wissen, wider seine lange Lebenserfahrung, wider die unbewussten Voraus-

1) Sollte denn wirklich der Hiob des überlieferten Buches der einzige Mensch sein, bei dem das Wesentliche von c. 21 und von c. 27 je und je mit einander in Streit geriete? Ich sollte denken, dass, vom A. T. zu geschweigen, sogar keinem rechten Christen ähnliche Kämpfe und Selbstwidersprüche ganz erspart bleiben könnten.

setzungen alles seines Denkens leugnete er die Vergeltung des Guten und Bösen. Nur auf dem Selbstwiderspruch beruht hier die Wahrhaftigkeit, und dieser kann nicht deutlicher gekennzeichnet werden als dadurch, dass c. 31, in dem Hiob den unausweichlichen Schluss auf Gottes Ungerechtigkeit zieht, von Anfang bis zu Ende mit der Gerechtigkeit Gottes rechnet. Für Hiob ist also am Ende seiner Reden die Frage nicht gelöst, sondern nur auf das äusserste zugespitzt, die Spannung so gesteigert, dass eine Lösung nun zur dringenden Notwendigkeit wird.

Als tertius gaudens, so zu sagen, sieht diesem hoffnungslosen Zweikampf der Leser zu. Er weiss von vorneherein, dass sie beide Unrecht haben, weil er zum Zeugen der himmlischen Ratschläge gemacht ist. Danach weiss er, dass der Gerechte leidet zur Bewährung, zum Zeugnis, zur Verherrlichung Gottes; er soll beweisen, dass es eine uneigennützige Frömmigkeit gibt. Aber auch der Leser hat sich zu früh gefreut. Denn als nun die Freunde Hiob's letztes Gut, seine Gerechtigkeit, antasten, da verliert er sie wirklich. Sein Hadern mit Gott, seine Anklagen gegen ihn steigern sich zu schwindelnder Höhe; man sieht deutlich, dass der Dichter hier absichtlich sein Aeusserstes getan hat. Darin nur etwas Nebensächliches, Verzeihliches zu sehen, etwa wie der moderne Mensch die Strafandrohung gegen Gotteslästerung als eine veraltete Bestimmung betrachtet, ist ganz undenkbar. Will man das Buch Hiob verstehn, wie seine ersten Leser es verstanden, so kann man sich das Grauen und Entsetzen, das diese Reden hervorriefen und hervorrufen sollten, kaum schlimm genug vorstellen. Wollte der Dichter seinen Helden den Heiligen bleiben lassen, als den das Volksbuch ihn schildert, so hatte er es völlig in der Hand ihm statt der Anklagen und Lästerungen erbauliche Reden in den Mund zu legen, die seine Gerechtigkeit nur in noch helleres Licht stellten, so wie es das Volksbuch in c. 1 21. 2 10 getan. Die Bosheit der Freunde hätte sich daran ebensogut erweisen können; mussten sie ihnen doch als Heuchelei erscheinen. — Der einzige Leser, der unter dem Gesichtspunkte des Prologs allein und unter Annahme der heute herrschenden Urteile über c. 27. 28 kühn die richtige Folgerung gezogen hat, ist Laue, wenn er S. 77 feststellt, dass »Hiob von seinem Gotte abgefallen, ihm untreu geworden ist, dass er sich nicht bewährt hat, dass jene unselige Vergeltungstheorie bewirkt hat, was dem Satan nicht gelungen ist«.

Der Dichter hat sich andre Leser gewünscht, solche, die sich mit ihm über den Standpunkt des Prologs zu erheben vermögen. Hier offenbaren sich die Schwierigkeiten, die ihm der Anschluss an das Volksbuch schuf. Er hat sie gering angeschlagen wegen der unschätzbaren Vorteile, die ihm dadurch erwuchsen. Was die Freunde rundweg für unmöglich erklären, die Tatsache des Leidens eines Gerechten, wird hier verbürgt, sodass der Leser, der sonst rettungslos demselben Irrtum verfallen wäre, nun von vorneherein davor behütet ist. Dies war nur dadurch möglich, dass Gott, der auch in das Verborgene siehet, die Gerechtigkeit Hiob's bezeugte; und tat er dies, so musste ein Grund, weshalb er dennoch Leiden über ihn verhängte, notwendig angegeben werden. Alles dies leistete der Prolog. So könnte man sagen, der Dichter habe deshalb das Volksbuch gewählt, wenn er überhaupt eine Wahl gehabt hätte. In Wirklichkeit gab ihm das Volksbuch erst die Anregung, sodass er, was er zu bieten hatte, not-

gedrungen daran anknüpfen musste. Der Gefahr, dass seine Leser durch die im Prolog bereits gegebene Lösung sich irreführen liessen, indem sie auf ihrem Schein bestanden und Hiob nur als den ein- für allemal unsträflichen Heiligen auffassen wollten, hat er durch den ferneren Verlauf nach Kräften vorgebeugt; aber der Erfolg zeigt, dass er die Gefahr unterschätzt hat. Vielleicht hätte es ein noch wirksameres Mittel gegeben, kräftigen Abschluss der himmlischen Wette. Aber die durchaus volkstümliche Figur des Widersachers im Sinne des Volksbuches fernerhin zu handhaben, ja etwa eine seiner eigenen Anschauung entsprechende weitere himmlische Verhandlung hinzuzudichten, hat er sich wohl nicht zugetraut; ob er es der Ueberlieferung gegenüber hätte wagen dürfen, können wir nicht beurteilen. So liess er diese Figur, nachdem Hiob den zweiten Abfall siegreich bestanden, stillschweigend fallen. Dadurch wurde neuen Missverständnissen Tür und Tor geöffnet. Denn während der Dichter augenscheinlich der Meinung ist, dass des Widersachers Rolle mit c. 2 10 ausgespielt sei, sodass Gott in der Wette den Sieg davongetragen, kann der Leser den Widersacher auch fernerhin wirksam denken, kann immer noch den Austrag der Wette erwarten, und immer noch auf die Notwendigkeit des Sieges Gottes, also der makellosen Bewährung Hiob's, pochen. Vgl. unten S. 7 zu c. 2 11—13. Dass dieses Missverständnis unzählig oft gewaltet hat, beweist die Geschichte der Auslegung. Nur die Kehrseite dieses Missverständnisses haben wir zu sehen in dem irrigen kritischen Urteil, das Prolog und Epilog als unecht streichen will, weil sie sich, wie man meint, mit des Dichters Werk nicht reimen lassen.

Nach des Dichters Absicht ist vielmehr den Freunden gegenüber festzuhalten Hiob's Gerechtigkeit vor dem Besuch der Freunde, dem Durchschnittsleser gegenüber seine Versündigung seit deren Besuch, Hiob gegenüber Gottes Gerechtigkeit.

Bringt nun der Prolog des Dichters Lösung nicht, besteht sie nicht ihrem Wesen nach in der Zurückweisung der falschen Vergeltungslehre der Freunde, so ist es begreiflich genug, dass man sich bemüht hat, sie anderweit bei dem Helden des Dichters, bei Hiob selber, zu finden. Die Versuche dazu sind leicht erledigt. Der erste knüpft sich an c. 19 25ff. Dort fand man und findet man noch vielfach die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode, das den Ausgleich zwischen dem Handeln des Menschen und seinem Geschick vollziehen und alle Missverhältnisse zwischen Verdienst und Lohn beseitigen wird. Darin fand am entschiedensten J. D. Michaelis die Idee des Buches, aber auch bei vielen Anderen, z. B. Ewald, Dillmann[1], Delitzsch bildet dieser Gedanke einen wesentlichen Bestandteil der Lösung. Die nachfolgende Auslegung wird zeigen, dass jene Stelle gar nicht von einem Leben nach dem Tode redet. Sodann aber leuchtet ein, dass aller jenseitige Ausgleich für diesseitiges Leiden entfernt keinen Grund und Zweck für dieses Leiden an die Hand gibt. Und endlich zeigt der weitere Verlauf von c. 20 an, dass die Frage mit c. 19 durchaus noch nicht gelöst ist, vielmehr immer brennender wird, bis zum Schlusse von Hiob's Reden in c. 31 35—37.

Das Letztere gilt auch von der anderen Lösung, die man bei Hiob in c. 28, insbesondere in dessen Schlussvers, zu finden glaubte, stille Ergebung

in Gottes Willen unter Verzicht auf den Einblick in seinen Ratschluss, und Beschränkung auf ein gottesfürchtiges Leben. Das letztere hat Hiob geübt, aber ohne Nutzen; dass er zu dem ersteren nicht gewillt ist, zeigen die Capitel 29—31. So wäre die Streichung von c. 28 berechtigt, wenn diese Auffassung nicht auf einem Irrtum beruhte. Nicht als Hiob's eigne Entscheidung bringt c. 28 jene Sätze, sondern nur als die Forderung Gottes, desselben Gottes, der Hiob sein Recht geraubt hat (27 2). Er hat dem Menschen den Einblick in seinen Ratschluss versagt und blinde Unterwerfung gefordert, unter Androhung der Strafe für das Böse (27 13—23, vgl. mit 28 28), aber ohne Bürgschaft des Lohns für die Frömmigkeit, wie das Hiob an seinem Leibe erfahren hat. Das ist keine Ergebung, sondern nur eine neue, steigernde Fassung der alten Anklage. Eben deshalb kann das Capitel nicht unecht sein, denn kein Späterer hätte gewagt, Hiob's Angriff gegen Gott noch zu verschärfen.

So ist der Gedanke aufzugeben, dass der Dichter den Helden selber aus eigener Kraft die Lösung wolle finden lassen. Man überzeuge sich bei dem Letzten, der diese Meinung vertreten hat, Ley [1]), wie unmöglich es ist, Hiob zu diesem Ende ausreichend weisszuwaschen. Da müssen die Freunde »vor einer so hohen und ungeheuchelten Gottesverehrung verstummen«; da wünscht Hiob in 31 35—37 »nur noch, dass jemand seine Rechtfertigung in einer Schrift aufzeichnen möge, welche er zu seinem Schmucke und zum Beweise seiner Unschuld umhertragen würde«; da zeigt Hiob nach c. 22 »statt des früheren Rechtens und Murrens wider Gottes Gerechtigkeit eine heilige Scheu vor dessen unerklärlichem Beschlusse; sein Wille erscheint ihm als ein festes Naturgesetz«, u. s. w. [2]). Und was wird durch alle dies, zu dessen Widerlegung 27 2 allein genügt, gewonnen? Nichtsdestoweniger muss Hiob erst am Ende »die Strafwürdigkeit seiner eignen vermessenen Rede erkennen und demutsvoll seine Reue aussprechen« (S. 138). Hier hilft kein günstiges Ausdeuten, sondern nur der Verzicht auf eine Lösung durch Hiob selbst. Wohl redet der Dichter aus seinem Munde und hat Hiob's Reden mit seinem Herzblut geschrieben; aber Hiob stellt nur die eine Seite seines Ich dar. Der Dichter hat sich hier genau so differenziert wie etwa Goethe in Tasso und anderen seiner Dramen. Das konnte er aber erst dann, wenn ihm die Lösung des ihn quälenden Rätsels zuteil geworden war, wenn er selbst den Hiob in sich überwunden hatte. Vgl. dazu Kuenen O.[2] III. 1. § 100, n. 11.

Mit vollem Rechte richtet man nun den Blick auf die Reden Jahwe's. Wird er als Redner eingeführt, obendrein als letzter von allen, so muss er die

---

1) In seinem übrigens wertvollen Aufsatze »Das problem im buche Hiob und dessen lösung«, Neue jahrbb. f. phil. u. pädag. II. abt. 1896, S. 125 ff.

2) Ganz ähnlichen Behauptungen begegnet man auch bei Smend (Altt. Theol. S. 502 Anm. 1). Ihre Haltlosigkeit kann kaum besser bezeugt werden als dadurch, dass die betreffende Anmerkung beginnt: »Ueberhaupt ist seine [Hiob's] Haltung nach c. 19 eine wesentlich andere als zuvor« und schliesst: »Deshalb lässt der Dichter seinen Helden bis zur Erscheinung Gottes in der einmal angenommenen Haltung verharren«. Für den ersten Satz wird nur c. 26 angeführt, zu dem abschliessenden Zugeständnis des Gegenteils zwingen den Verf. 27 2. 30 19ff. 31 35—37; was er von c. 21. 23. 24 denkt, erfahren wir nicht.

Lösung bringen. Wieder sieht man sich getäuscht. Er verrät nichts von der Abmachung mit dem Widersacher, die den Anlass zu allem gegeben hat, und seine Reden enthalten auch nicht ein Sterbenswort, das zu einer andren Erklärung von Hiob's Leiden führen könnte. Der Inhalt seiner gesamten Reden ist nichts als eine Darlegung seines Wesens nach den beiden Seiten seiner Weisheit und Macht. Man könnte meinen und hat es gemeint, Jahwe wolle Hiob zu dem Schlusse führen, dass, wenn denn alles in der Welt um ihn her so weise, und etwa gar so liebevoll (vgl. aber dagegen unten zu 38 26 und 39 13ff.), eingerichtet sei, auch sein Geschick aus einem weisen Ratschluss fliessen werde. Duhm, der in der Annahme der Wette mit dem Widersacher einen Akt der Gerechtigkeit Gottes zu sehen vermag (S. 337), die auf die geäusserten Zweifel einzugehn nicht verwehren könne, meint, Hiob solle aus dem Individualismus [besser dann wohl Egoismus] seiner Weltanschauung, in dem sein einziger Fehler beruhe, zu der Einsicht gebracht werden, dass Gott für zahllose andre Wesen zu sorgen habe und deshalb den Einzelnen gelegentlich schädigen müsse. Aber zu beiden Meinungen passt die Fassung der Jahwereden nicht. Ueberall lautet die Einführung nur: »Weisst du das, kannst du das?«, und überall lautet die stillschweigende Antwort bloss »Ich kann nichts, ich weiss nichts«. Seines Schicksals wird nicht mit dem leisesten Seitenblick gedacht, nur seine theoretischen Aussagen über Gottes Weltregierung werden in Betracht gezogen. Von Anfang bis zu Ende haben es also die Reden Jahwe's nur auf die Demütigung und Unterwerfung Hiob's abgesehen, und das wird vollends dadurch erwiesen, dass diese das Ergebnis ist (vgl. 40 4f. 42 2—6). Das lässt sich, wenn wirklich die Reden Jahwe's des Dichters Lösung enthalten sollen, mit etwas gutem Willen dahin erweitern, dass der Mensch über die Rätsel der göttlichen Weltregierung nicht nutzlos grübeln, sondern sich dem unerforschlichen, aber weisen Ratschluss Gottes unbedingt unterwerfen solle [1]). So fassen die Lehre des Buches im wesentlichen die meisten der neueren Ausleger, z. B. Bertholdt, Eichhorn, Knobel, Vatke (1835), Arnheim, Steudel, Hirzel, Renan, Kuenen, Merx, Hitzig, Studer, Reuss, Cheyne, Smend, etwas verklausuliert oder unter Hinzufügung anderer Sätze auch Bruch, E. Meier, Bleek u. a. Die Antwort auf die Frage nach dem Leiden des Gerechten bestände dann in der Abweisung der Frage selbst: es ist verboten, sie aufzuwerfen.

Der Prolog lässt sich damit scheinbar wohl vereinigen. Ueber die Lehre hinaus, die Hiob zuteil wird, erhält durch ihn der Leser noch Aufklärung über den einzelnen Fall. An diesem bestätigt sich die Wahrheit der Lehre; denn kein menschliches Grübeln hätte den wirklichen Grund des Leidens, die Wette mit dem Widersacher, erschliessen können, und doch hatte darin sein Leiden einen vollauf zulänglichen, hohen Zweck, der Hiob nur zur Ehre gereichte. Mag dann ein andermal oder hundertmal dieser Zweck nicht bekannt werden, so muss der Leser doch schliessen, dass ein solcher, und ein nicht minder weiser, vor-

1) Der Hauptsache nach also dieselbe Lösung, die man Hiob selbst in 28 28 finden lassen wollte.

handen war. Das lässt sich hören, aber — warum erfährt Hiob von diesem Zwecke seines Leidens gar nichts? Wenn diese Aufklärung dem Leser nötig oder gut war, ist Hiob nicht unendlich schwerer angefochten, als er? Vielmehr ist daraus, dass der Dichter die himmlische Wette gar nicht weiter verfolgt, weder im Himmel noch auf Erden, zu schliessen, dass diese Lösung für das Leiden Hiob's nicht die seinige, nicht die einzige positive Lösung ist, die er zu bieten hat. Deutlicher noch legen die Reden Hiob's Verwahrung dagegen ein. Zunächst c. 1 21. 2 10. Da hat Hiob diese unbedingte Unterwerfung unter Gottes Willen geübt und andre darauf verwiesen; aber das liegt nun hinter ihm, und er kann sich nicht zufrieden geben. Das zeigt ferner c. 28. Was Jahwe in seinen Reden fordert, legt ihm dort Hiob selbst in den Mund, aber als unbillige, tyrannische Forderung, der sich der Mensch nur gezwungen fügt. Ist dies alles, was der Dichter zu bieten hat, so ist es durch c. 28 im voraus zu nichte gemacht und kann mindestens bei Hiob nur durch Ueberrumpelung einen Erfolg erzielen, der gar keinen Wert hat. Eben darum ist c. 28 unecht, erwidert man. Die Auslegung wird zeigen, dass das nicht so leicht ist, wie man denkt. Aber zudem hilft es nichts. Denn wesentlich dasselbe hat Hiob auch sonst fast überall gesagt, wo er von Gottes Erscheinung spricht. Er hat es vorausgesagt und sich verbeten, dass Gott ihn überrumpeln und durch offenbare Gewalt zum Geständnis bringen werde, einem Geständnis, dem er von vornherein jeden Wert abspricht (vgl. 9 2. 3. 14. 15. 16. 20. 29—31. 10 6f. 13. 15. 13 20f. 16 17 und dazu Bu.[1] S. 18f.). Es ist wahr, von c. 16 an hören diese Befürchtungen auf, aber nur darum, weil Hiob die Hoffnung fasst, dass Gottes Erscheinen ihm besseres bieten werde, nämlich Bezeugung seiner Gerechtigkeit, Zurechtweisung der Freunde. Von beidem bringen Gottes Reden keine Spur; erst nach Hiob's Demütigung wird diese Hoffnung erfüllt. So entsprechen die Reden all' seinen Befürchtungen, und damit ist der Wert der ihm gewordenen Lehre und seiner Unterwerfung so ziemlich gleich Null, wenn — ihm nicht mehr geworden ist. Aber was sprechen wir von Hiob? Was er sagt, legt ihm der Dichter in den Mund. Wollte er Ergebung in den unerforschlichen Willen Gottes zur Hauptlehre seines Buches machen, so hätte er sie nicht im übrigen Buche im voraus entwertet. Dass er es getan, zeigt mit Sicherheit, dass er mehr zu bieten hatte, über die negative Lösung hinaus eine positive, eine Hiob zufriedenstellende Antwort.

Auch dieses positive Element meint man vielfach in den Reden Jahwe's gefunden zu haben, und zwar in seinem Erscheinen als solchem. Ein v. Hofmann, Volck, Hoffmann, Bickell, Duhm legen darauf besonderes Gewicht. Das Schauen Gottes an sich genüge, den Menschen über alle Rätsel hinwegzuheben, die Gemeinschaft mit ihm tröste über alles ihm widerfahrene Leid. Der Gedanke hat etwas sehr Bestechendes und findet seine Stützen innerhalb und ausserhalb des Buches. Innerhalb, insofern Hiob selber 42 5 den Gegensatz zwischen Sonst und Jetzt, also seinen positiven Gewinn, zusammenfasst in die Worte »Vom Hörensagen hatt' ich von dir gehört, nun aber hat mein Auge dich gesehen«. Ausserhalb, insofern der Dichter von Ps 73 indertat den gleichen inneren Kampf durch das beseligende Bewusstsein der Gottesgemeinschaft überwindet. Freilich ist das dort in v. 23ff. deutlich und stark ausgedrückt. »Ich

bin immerdar bei dir, du hältst mich an deiner rechten Hand, ich geniesse die Gottesnähe«. Vergleichen wir damit, was hier steht und geschieht. Allerdings ist Gott erschienen, aber nicht im stillen, sanften Säuseln wie einem Elias, sondern im Gewittersturm. Was seine Erscheinung bedeutet und ist, insbesondere für Hiob, erfahren wir ausschliesslich und erschöpfend aus seinen Reden. Diese aber ziehen den Hiob nicht zu geheimnisvoller, beseligender Gemeinschaft heran, sondern sie weisen ihn himmelweit von Jahwe fort und sind eitel Tadel und Strafe. Vor dem Ausspruch Hiob's in 42 5 lesen wir nicht ein Wort der Anerkennung für ihn; erst nachdem Hiob so gesprochen, nennt Gott ihn wieder »seinen Knecht« und zeichnet ihn vor den drei Freunden aus (42 7). Auch nach dem nächsten Zusammenhang ist das Sehen Gottes in 42 5 ganz anders gemeint als etwa in Ps 11 7. 17 15. »Hiob hat in Unverstand verkündet ihm zu Wunderbares, wovon er nichts wusste (42 3), weil er bisher von Gott nur vom Hörensagen vernommen (5a). Nun aber hat sein Auge ihn gesehen (5b), deshalb bereut er und tut Busse [wegen seiner Reden] (v. 6).« Hier ist das Schauen Gottes also nicht Gemeinschaft mit ihm, Genuss seiner Gegenwart, sondern lediglich Aufschluss über sein Wesen, der vor unverständigem und vermessenem Reden in Zukunft bewahrt. Hiob sagt also nur mit sinnlichem Ausdruck, dass ihm das quälende Rätsel gelöst sei, sodass er sein Unrecht nun einsehe. Dasselbe beweist auch ein Rückblick. Denn jenes beseligende Schauen Jahwe's hat Hiob, sein Knecht, vorher genossen. Das ersehen wir deutlich aus Stellen wie 29 2—5. 27 8—10. 12 4. In diesem Sinne wäre also das »Durch Hörensagen hatt' ich von dir gehört« als Ausdruck für seine bisherige Erfahrung eine offenbare Unwahrheit; nur intellectuell gefasst hat es damit seine Richtigkeit. Und vollends: sollte in dem Sehen Gottes an sich Begnadigung und Beseligung liegen, so müsste es Hiob allein zuteil werden. Statt dessen »sehen« ihn — man kann ohne unerlaubte Künstelei nicht anders urteilen — alle Beteiligten, die Freunde, die nachher Gottes Tadel erfahren, in erster Linie eingeschlossen. Man presst also den toten Buchstaben, wenn man die Erscheinung Gottes als solche in die Wagschale legen will. Wohl versteht es sich von selbst, dass nach der Aussöhnung Hiob's mit Jahwe die bisherige Gemeinschaft, das Gottschauen im mystischen Sinne, wieder anheben wird; aber die Erscheinung Jahwe's im Wetter hat nur soviel Bedeutung, als sie zur Lösung des Rätsels beiträgt, oder sofern sie auf eine erfolgte Lösung das Siegel drückt. Und nun mag auch hiezu noch einmal wiederholt werden, was zu dem Versuche bemerkt wurde, die Lösung in der Unsterblichkeitshoffnung zu finden. In keinem Falle dient das Gottschauen zur Lösung des Rätsels; denn sicherlich leidet der bedingungslos Gerechte nicht zu dem Zwecke, nachher Gott zu schauen. Die Dinge liegen hier genau wie dort: da man eine Lösung nicht zu finden vermag, sucht man eifrig nach einem wertvollen Gedanken oder geistigen Besitz, durch den man Hiob entschädigen und beruhigen kann, wie das weinende Kind mit Zuckerbrod. Das ist tief unter des Dichters Würde.

In Wirklichkeit hat er eine Lösung gegeben, die allen Anforderungen genügt. Sie lässt sich mit Sicherheit schon aus der seelischen Entwickelung allein entnehmen, die Hiob im Laufe der Verhandlungen durchmacht. Er war

ein Mann von makelloser Gerechtigkeit, die als solche von Jahwe nicht nur, sondern selbst vom Widersacher anerkannt wird. Die Probe auf die Uneigennützigkeit seiner Frömmigkeit hat er bestanden, da der Verlust all seines Besitzes, seiner Kinder und selbst seiner Gesundheit, ja die Aussicht auf einen sicheren, qualvollen Tod ihn nicht wankend macht. Aber die stummen Anklagen der Freunde erpressen ihm die Verwünschung seines Daseins und schwere Klagen gegen Gott; die offene Anfechtung seines letzten Gutes, seiner Gerechtigkeit, verleitet ihn zu furchtbaren, lästerlichen Angriffen auf die Gerechtigkeit Gottes, gemildert nur durch den einen Umstand, dass er daneben auch die Ueberzeugung von der Gerechtigkeit Gottes nicht loswerden kann und offen seine Ratlosigkeit eingesteht. Freilich ist auch diese wieder von Gott verschuldet. Dass Hiob sich damit nach des Dichters Urteil und Absicht versündigt, liegt auf der flachen Hand und wird von Jahwe wie von Hiob selbst am Schlusse des Buches festgestellt. So nehme man es auch in den Plan des Dichters auf! Aber nein, diese Versündigung soll nur ein Accidens sein, die Wahrung berechtigter Interessen, eine Aeusserung seiner Wahrhaftigkeit, die Behauptung des selbständigen Wertes seiner Persönlichkeit. »Es musste«, sagt z. B. der Letzte, der unsre Frage behandelt hat (Ley a. a. O. S. 142f.), »auch vom Standpunkte seiner Zeit verzeihlich erscheinen, wenn der allseitig hart bedrängte Mann in Erbitterung, dass er zu seinen unerträglichen Schmerzen noch sich von seinen Freunden verleumdet sah, wenn er in so verzweifelter Lage in bittere Klagen gegen Gott selbst ausbrach, der ihn solchen Leiden preisgegeben hatte«. — Um welche Frage handelt es sich doch nach der Grundlage des ganzen Buches? Um die, ob Hiob sich versündigen werde. Wieder legt man Verwahrung ein: nicht darum handelt es sich, sondern ob er Gott fluchen (oder »ihm absagen«) werde, und das tut er in dem ganzen Buche nicht. »Wenn Hiob aber trotzdem Gott nicht absagte . . . . so hat sich seine Frömmigkeit bewährt, und Satans Verleumdung ist, wie Gott, der die Herzen der Menschen kennt, voraus wusste, zu Schanden geworden«. So wiederum Ley a. a. O. Und mit diesem Kniff, einem Shylock gegenüber gut genug, soll sich Gott aus der Affaire gezogen haben? Mit welchem Gesicht soll wohl der Widersacher die Verkündigung eines solchen Sieges entgegennehmen? Gewiss kennt Gott die Herzen der Menschen, darum weiss er auch voraus, dass Hiob sich versündigen wird. Und er soll das nicht in seinen Plan einbezogen haben? Hören wir aber den Dichter! Zweimal zieht er das Facit aus den Hiob auferlegten Prüfungen. Da aber heisst es nicht: »Hiob fluchte Gott nicht« [oder »gab ihm nicht den Abschied«], sondern »In alle dem sündigte Hiob nicht« (1 22. 2 10). Was verlangt man mehr zum Beweise, dass es dem Dichter allerdings auf die Frage ankam, ob Hiob zum Sünder wurde, dass er nicht gewillt war, fünf einmal gerade sein zu lassen. Zu alledem aber liegt die Sünde, deren Hiob sich schuldig macht, auf derselben Linie, wie die vom Widersacher vorausgesagte. Er flucht Gott nicht, aber er murrt gegen ihn, greift ihn an, sagt ihm Unwürdiges nach, erklärt ihn für ungerecht und damit sich für gerechter als Gott. Unter allen andren Umständen möchte solche unmittelbar gegen Gott gerichtete Sünde eher als lässlich betrachtet werden, als gerade unter diesen, und der Dichter verstände sein Handwerk sehr schlecht, wenn er im Anschlusse an jene

Wette im Himmel lästerliche Reden gegen Gott so nebenbei einfliessen liesse und nicht mit in Betracht zöge. Es bleibt also dabei, dass er vielmehr mit gutem Bedacht die anfängliche Sachlage geradezu umkehrt: der gerechte Hiob wird über der Verteidigung seiner Gerechtigkeit zum Sünder. Am Schlusse bekennt und bereut er diese Sünde (42 2—6) und gelobt sich ihrer nicht wieder schuldig zu machen (40 3f.). Wir glauben ihm und wissen, er ist nunmehr davon geheilt, also geläutert, gerechter als früher. Und das sollte Gotte, der auf seines Knechtes Gerechtigkeit so hohen Wert legt (1 8. 2 3), als unverhoffter Gewinn in den Schooss fallen? Sollte etwa gar sein eigener Begriff von der Gerechtigkeit durch das unverhoffte opus supererogationis, das Hiob leistet, noch gesteigert werden? Und Hiob selbst? Muss er, der auf seine makellose Gerechtigkeit so stolz ist, nicht tief gedemütigt werden durch die Erkenntnis, dass er dennoch zu Falle gekommen; muss er es nicht umgekehrt als einen unschätzbaren Gewinn erkennen, dass er von unbewusster Sünde gereinigt und hinfür davor behütet ist? Muss er nicht von da aus sein Leiden preisen, durch das allein ihm diese Läuterung zuteil geworden ist? Und muss ihm nicht damit die Erkenntnis aufgegangen sein, dass das Leiden nach Gottes weisem Ratschluss eben darum über ihn verhängt ist, damit er, der Gerechte, ferner geläutert, er, der Sichere, vor noch schwererem Fall behütet werde? Freilich setzt dies voraus, dass Hiob Selbsterkenntnis genug habe, seine Sünde anders als bloss zufällig aufzufassen, dass er vielmehr in die Tiefe steige und die Wurzeln seiner Versündigung erkenne. Ist das zuviel verlangt? Ich lasse Kuenen antworten, der (O.[2] III. 1. § 100. n. 8) gerade gegen mich bemerkt: »Obendrein leuchtet durchaus nicht ein, dass Hiob's heftige Auslassungen, derentwegen er sich später demütigt, die Offenbarung der bereits vorher in ihm schlummernden Sünde seien: sie werden ihm durch das Leiden und die Worte seiner Freunde entlockt«. Und die Verfluchung Gottes, die der Widersacher prophezeit, soll die ihm etwa nicht durch die Leiden entlockt werden, und leitet der Widersacher, der ja Hiob's Gerechtigkeit unumwunden zugesteht, solchen tiefen Fall darum weniger aus einem grundlegenden Mangel dieser Gerechtigkeit, aus elendem Eigennutz, ab? Ob es nun Eigennutz ist, der Hiob zur Sünde bringt, oder Tugendstolz, geistlicher Hochmut, kommt sachlich auf ganz dasselbe heraus. Dass der Dichter schlummernde, nicht zum Ausbruch gekommene Sünde kennt und damit arbeitet, ist damit unleugbar bewiesen. Man darf wohl fragen, wie Kuenen sich blosse Tatsünde, ohne die Wurzel einer entsprechenden sündlichen Anlage, vorstellt. Dass auch Hiob solche Sünde kennt, zeigt sein Reinigungseid c. 31, insbesondere v. 1. 24—27. Aber vergebens sucht man dort neben dem Vertrauen auf Gold und Schätze das Vertrauen auf seine Tugend; so tief er auch Einkehr in sein Inneres hält, so weit dringt er doch nicht vor, und erst das Leiden muss diesen Riegel gewaltsam sprengen. Mit höchster Kunst ist diese feinste Blüte der Eigensucht vom Dichter in Hiob's Gestalt verkörpert; folgerichtig lässt er sie bei dem Gerechtesten ungestört zur Entfaltung kommen, lässt er die stärksten Mittel erforderlich sein, um sie zur Erkenntnis zu bringen und ausrotten zu lassen. Die rohe Verdächtigung des Widersachers geht fehl; aber ganz hat ihn sein Instinkt nicht irre geführt, denn die Schoosssünde der Gerechtigkeit nimmt den Platz ein, wo

er anderes vermutet. Es beruht nicht bloss auf den Schwierigkeiten, die der Aufbau auf dem Grunde des Volksbuches mit sich brachte, wenn die Absicht des Dichters so oft, vielleicht weit überwiegend, verkannt worden ist. Denn gerade in den edelsten Lesern mag am leichtesten ein Stolz sich bäumen, der dem des Hiob verwandt ist, der in edler Entrüstung für Hiob's vollkommene Gerechtigkeit eintritt und sein Recht zur Verteidigung des unendlichen Wertes seiner Persönlichkeit auch gegen Gott schützen will. Wenn man sich aber immer wieder auf das göttliche Zeugnis über Hiob's vollkommene Gerechtigkeit beruft, so fragt es sich zunächst, ob der Dichter eine solche ausserhalb Gottes überhaupt für möglich hält. Die Stellen 4 17ff. 15 14ff. 25 4ff., beweisen, obschon alle aus dem Munde der Freunde, dass ihm die allgemeine Sündlichkeit aller Menschen zu den abgedroschenen Gemeinplätzen gehört, und wenn sich genau entsprechende Stellen in Hiob's Reden nicht finden (14 4 ist schwerlich echt, vgl. aber 9 2. 13 26. 26 2ff.), so erklärt sich das aus der schiefen Stellung, in die man ihn gedrängt hat. Mag also das Volksbuch harmlos an eine vollkommene Gerechtigkeit gedacht haben, der Dichter kann das nicht. Darum lohnt es sich, genauer auf die Form zu achten, in der Jahwe sein Urteil über Hiob ausspricht. Er sagt nicht, dass Hiob vollkommen gerecht sei, sondern dass kein andrer Mensch es in dem Grade sei wie Hiob. Mit dieser Aussage lässt sich ein Wissen Gottes um seinen verborgenen Fehler, um die sittliche Gefahr, der er ausgesetzt ist, recht wohl vereinigen. Schon vor 20 Jahren (Bu.[1] S. 45) habe ich darauf hingewiesen, dass nicht der Widersacher, sondern Gott es ist, der Hiob's zuerst Erwähnung tut, und dass darin ein Wink des Dichters liege, dass Gott etwas mit Hiob vorhabe. Kuenen entgegnet, dass dies ohne beigefügte Erklärung von niemand verstanden werden konnte. Das sollte es allerdings auch nicht. Denn in dem Volksbuch kann dergleichen nicht beabsichtigt gewesen sein, und auch der Dichter will, dass sein Leser sich zunächst völlig bei dem beruhigt, was jenes über die Ursache von Hiob's Leiden berichtet. Aber im Laufe der Ereignisse soll es ihm klar werden, dass Gottes Ratschluss höher gewesen ist nicht nur als der der Menschen, sondern auch der des Widersachers. Und das ist doch das Natürlichste von der Welt. Schon bei Zacharja ist der Widersacher der kurzsichtige Geist, aus dem später der dumme Teufel geworden ist. Er ist es auch hier in jedem Falle, indem er bei der Wette unterliegen muss; noch mehr wird er beschämt, wenn aus seiner Bekrittelung eine Frucht hervorgeht, die er sich nicht hat träumen lassen, wenn er sich auch hier bewährt als »ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft«. Wir dürfen uns ruhig ausmalen, dass, wenn der Widersacher auf die Frage nach Hiob mit völlig unbedingter Anerkennung seiner Frömmigkeit geantwortet hätte, die Antwort Jahwe's gelautet haben würde: »Geh hin und nimm ihm alles, was er hat!«. Sobald aber der Widersacher, wie er seiner Natur nach und mit dem Volksbuche muss, die Frömmigkeit Hiob's bezweifelt, sind die Rollen ausgetauscht, und der Widersacher mag sich blähen in der Einbildung, dass er den Antrieb zur Lenkung der Menschengeschicke gebe. Dass Jahwe 2 3 nur in urwüchsiger Ironie rede, hat Wellhausen selbst bei der entgegengesetzten Auffassung schon längst erkannt. Es gilt in viel feinerem Sinne bei der Umbiegung,

die der himmlische Ratschluss durch den Dichter erhält. Mit 2 10 hat der Widersächer seine Rolle ausgespielt und tritt beschämt zurück; für Gott beginnt die Saat erst zu keimen und trägt eine ganz andre und viel köstlichere Frucht, als jener sich hat träumen lassen.

So wird der Ratschluss des Läuterungs-Leidens allein allen Erscheinungen gerecht. Von seiner tieferen Erkenntnis der Sünde aus konnte sich eben der Dichter mit der blossen Bewährung des hebräischen Volksbuches ebensowenig zufrieden geben, wie Goethe im Faust mit der ewigen Verdammnis des deutschen. Denselben beschränkten Standpunkt überwinden beide nach entgegengesetzter Richtung, aber beide durch denselben Begriff, den der Vervollkommnungsfähigkeit, und denselben Process, den der Läuterung. Das ist das höhere Ziel, dem der Dichter das der überlieferten Sage und damit diese selbst unterordnet. Er tut dies, was den Aufbau des Buches betrifft, indem er — stillschweigend, aber aus den schlichten Tatsachen zu erschliessen — der Wette im Himmel einen Ratschluss Jahwe's vorausgehn lässt, den dieser in scrinio pectoris verschlossen hält. Er sucht nicht die Bewährung sondern die Läuterung Hiob's von dem geistlichen Hochmut, der ihm Gefahr droht, und damit die Förderung und Festigung seiner Frömmigkeit. Dieser Zweck ist zugleich weit umfassender als der der Bewährung. Eine himmlische Wette wie die des Volksbuches ist einmal angestellt worden und wird nie wieder nötig werden. Ein künftiger Knecht Gottes, der leiden muss, wird sich also nicht sagen dürfen: Halt aus, Jahwe muss einmal wieder die Uneigennützigkeit menschlicher Frömmigkeit dartun! Sein Schluss aus dem Volksbuche darf vielmehr nur lauten: Auch Hiob hat nicht gewusst, warum er leide, obgleich es mit rechten Dingen zuging — so wird Gott auch diesmal einen guten Grund haben. Die Lehre lautet also dabei nicht »Der Gerechte leidet zur Bewährung«, sondern »der leidende Gerechte muss sich dem unerforschlichen Ratschluss Gottes fügen«. Die Lehre dagegen, dass Gott dem Gerechten, ja dem Gerechtesten selbst, das Leiden zu seiner Läuterung und Förderung schicke, dass es daher nur gelte, seine Offenbarung im Leiden richtig zu verstehn und seiner Absicht entgegenzukommen, diese Lehre kann auf jeden künftigen Fall unmittelbar angewandt werden, und das Gewissen des Aufrichtigen wird ihr stets ihre Wahrheit sichern. Hier gilt also umgekehrt der Satz, dass Hiob sich demütig dem Ratschluss Gottes hätte fügen sollen, nur für den einzelnen Fall, da bei ihm das Gegenteil, die Anlage zu geistlichem Hochmut, hinwegzuläutern ist; bei anderen Leidenden mag der Gegenstand des Läuterungsprocesses ein ganz anderer sein, ohne dass die gegebene Lösung weniger richtig würde. Natürlich kann sich bei Anderen auch der Läuterungsprocess selbst mit weit weniger heftigen Gährungserscheinungen vollziehen, als es bei Hiob notwendig der Fall sein musste, wenn des Dichters Lehre deutlich zum Ausdruck kommen sollte. Es kann dadurch die positive Seite, die sittlich-religiöse Förderung stark in den Vordergrund treten; ja, es kann so weit kommen, dass das Leiden ganz zu der Stufe des Bewährungs- und Zeugnisleidens zurückzukehren scheint, insofern sein Zweck und seine Wirkung vielmehr in der Erbauung, Läuterung, Förderung der Mitmenschen zu beruhen scheint, die sich an des Leidenden Verhalten ein Beispiel nehmen, so wie es bei

Hiob im Volksbuche war und in c. 1 und 2 immer noch ist. Aber wem der Segen beschieden ist, so zu leiden, der braucht davon selbst nichts zu wissen und weiss es wohl wirklich nicht. Er verbreitet diesen Segen vielmehr eben darum, weil er sich bei alledem selber bewusst ist, um seinetwillen, zu seiner eigenen Läuterung und Verklärung zu leiden. So bleibt es in jedem Falle dabei, dass dies der nächste, weil subjective Zweck des Leidens ist [1]). Daraus erklärt sich nun auch vollkommen, weshalb Hiob selbst (von den übrigen Beteiligten zu geschweigen) von der Wette im Himmel nichts erfährt. Sie bedeutet für ihn rein gar nichts mehr gegenüber der Erkenntnis, dass er einer Läuterung bedurft und eine Förderung erfahren hat. Eine Mitteilung darüber könnte für des Dichters Zweck nur verwirrend wirken, weil sie einen blossen Zwischenfall in den Vordergrund rückte. Zeigt doch die Erfahrung, dass schon ihre Verwendung zur vorläufigen Aufklärung über den Fall bei den meisten Lesern Unheil angestiftet hat. —

Absichtlich habe ich bei dieser ganzen Darlegung die Reden Elihu's gar nicht in Betracht gezogen. Das Läuterungsleiden liegt ohne sie klar genug am Tage. Aber ausdrücklich gelehrt wird es von Elihu und von ihm allein. Das nachzuweisen wird die Aufgabe der nachfolgenden Auslegung sein. Hier genügt es hervorzuheben, dass c. 33 das Leiden als Offenbarung Gottes an den Leidenden zum Zwecke der Läuterung erkennen lehrt [2]), dass c. 36 dies besonders auf das Leiden des Gerechten anwendet, dass an beiden Stellen als die Sünde, der es gilt, der Hochmut genannt wird, in c. 33 nur beispielsweise und bei der Traumoffenbarung (v. 17), in c. 36 als die Lieblingssünde des Gerechten, zugleich mit unmittelbarer Anwendung auf Hiob. Die Behauptung, dass Elihu nichts neues bringe, sondern lediglich den Standpunkt der Freunde vertrete (vgl. oben § 3. 6) III. a), beruht zum einen, kleineren Teil auf Interpolationen, zu einem andren, weit grösseren, auf falscher Auslegung, bei weitem am meisten

---

1) Hiemit erledigen sich die Ausführungen Godet's (Etudes Bibliques I. 1873 p. 265 ff.), die mir erst jetzt, 20 Jahre nach der ersten Veröffentlichung dieses meines Lösungsversuches, und bei der letzten Durchsicht dieses Manuscriptes, bekannt werden. Bei richtigem Verständnis und voller Würdigung der Elihureden meint er doch das im Prolog gelehrte Bewährungs- und Zeugnisleiden von dem Läuterungs- und Förderungsleiden streng unterscheiden und darüber stellen zu müssen. So schön und treffend seine Ausführungen (besonders p. 268 ff.) an sich sind, verbaut er sich damit doch den Weg zu einem organischen Verständnis des Buches und nimmt sich selbst das Recht, die Elihureden als echt anzuerkennen, wie er doch tut.

2) Kleinert (StKr 1886 S. 295) sagt: »Das Moment, durch welches Elihu eine solche [Lösung] wenigstens teilweise enthalten würde: dass das Leiden vorher nicht aktuell vorhandene und daher unbewusst gebliebene Sünde überhaupt erst in Wirklichkeit und so auch zum Bewusstsein bringe: von diesem Moment sagt Elihu nichts; es gehört Budde an«. Wenn Elihu Hiob seine vermessenen Reden als seine Sünde vorhält (33 12), die doch erst durch das Leiden hervorgerufen sind (36 21); wenn er ihn das Leiden als Gottes Offenbarung erkennen lehrt, durch das er dem Menschen seine Sünde, insbesondere den Hochmut, zum Bewusstsein bringt (33 19ff. vgl. 16f.; 36 8—10), so sehe ich indertat nicht ein, wie Elihu noch meiner schwachen Nachhülfe bedürfte.

aber auf dem oben dargelegten Missverständnis, dass Hiob vollkommen gerecht sei. Auf diese Gerechtigkeit darf nicht der geringste Schatten fallen; deshalb wirft man Tatsünde oder sündliche Anlage, Strafleiden oder Läuterungsleiden, unbesehen in denselben Topf. Hat doch das eine wie das andre mit Sünde zu tun, und davon zu reden ist nur der Freunde Sache [1]). Dass der Dichter es ebenso ansehe, dass er mit dem Läuterungsleiden nichts anzufangen wisse, dafür meint man sich auf die Stelle 5 17f. in des Eliphaz erster Rede berufen zu können. Dort sei der Gedanke verwertet und abgetan, und dass die Freunde ihn bringen, beweise, dass der Dichter darauf verzichte. In jener schönen Stelle redet Eliphaz allerdings einmal von einem Leiden mit heilsamem Zwecke und preist den selig, der es an sich erfährt. Aber der ganze Zusammenhang (vgl. allein 4 12ff.) zeigt, dass es sich um Züchtigungs- und Sühnleiden für begangene Sünden handelt, dass an ein Leiden des Gerechten gar nicht gedacht wird. Und wollte man alle an sich richtigen Gedanken, die die Freunde aussprechen, als damit beseitigt ansehen, so wären die Gottesreden nicht minder gerichtet als die Elihu's. Erst durch die falschen Voraussetzungen, von denen die Freunde ausgehn, durch die Unwahrhaftigkeit, von der alle ihre Aussagen getragen sind, wird wertlos und falsch, auch was sonst gut und heilsam ist. Einen weiteren Beweis für die Unechtheit der Elihureden erkennt Smend (a. a. O. S. 502 Anm. 3) darin, dass er das Leiden des Frommen mit seiner Rettung enden lässt. Denn dass der Dichter das Buch tatsächlich mit der Wiederherstellung Hiob's schliessen lasse, sei lediglich aus dem Zwang zu begreifen, dem die überlieferte Sage ihn unterwarf. Und so hätte also eine Vorhersage aus des Dichters Sinne durch offenen Widerspruch an dieser Fessel rütteln müssen? In Wirklichkeit liegt der Zwang viel tiefer. Den Gerechten im Elend sterben lassen, ohne irre zu werden an Gottes Gerechtigkeit, das kann nur, wer den Glauben an ein ewiges Leben ergriffen hat. Eine Spur davon findet ja Smend irrtümlich in c. 19 25ff.; aber auch die darf nach S. 503 keine Bestätigung durch Gott erfahren. Sie sollte ihm nur vorläufig ermöglichen an Gott festzuhalten, solange er noch nicht wusste, dass man am Aussatz sterben und zugleich bei Gott in Gnade stehen kann. Seitdem das aber gewiss ist, soll der Glaube auch ohne diese Hoffnung bestehen können. Das ist Stoicismus aber keine alttestamentliche Denkweise, das Buch Hiob steht ihr ganz und gar fern. Ein unglückliches Ende des Gerechten ist ihm ganz unmöglich und wird es vollends bei der richtigen Auffassung des Leidens als bestimmt zur Läuterung. Der Geläuterte, gerechter Gewordene, verdient umsomehr sich auszuleben, wenn nicht in einem jenseitigen Leben, wie wir dessen harren, so in einem diesseitigen, wie es dem Hiob bescheert wird. So stimmt der Epilog nicht nur zu der Stufe des Volksbuches, sondern auch der des Dichters, und in vollem Einklang damit stehn Elihu's Verheissungen.

Es bleibt also dabei, dass die Reden Elihu's des Dichters Meinung zum klaren und unverfälschten Ausdruck bringen. Damit ist ihre Echtheit noch nicht bewiesen. Wenn alle andren Gründe, die dagegen angeführt werden, in

1) Vgl. z. B. Smend Altt. Theol. S. 502 Anm. 3, den Relativsatz zu Anfang.

Kraft blieben, so hätte eben ein Andrer des Dichters Meinung völlig verstanden und in einem neuen Redner verkörpert, während der Dichter sie unausgesprochen aus der Entwickelung des Ganzen wollte erschliessen lassen. Und wenn sich etwa nur die Bedenken gegen die äussere Verknüpfung der Reden mit dem übrigen Buche als stichhaltig erweisen sollten, so käme Kamphausen's Meinung (vgl. oben S. XVII f.) zu ihrem Rechte, dass der Dichter selbst sie nachträglich eingeschoben hätte, um Missverständnissen vorzubeugen. Beide Möglichkeiten lassen sich zugleich erledigen. Sie scheitern, soviel ich zu sehen vermag, an der Fassung der Reden Jahwe's und des Schlusses der Hiobreden. Die Lehre des Dichters war nicht so einfach und leicht, dass sie für den Leser hätte unausgesprochen bleiben dürfen, und auch Hiob beweist sich bis c. 31 keineswegs so feinfühlig, dass es ihm überlassen bleiben könnte den richtigen Schluss zu ziehen. Gerade dieses letzte Capitel hält sich von der Lösung des Dichters soweit wie möglich entfernt. Sicherer als je fühlt sich Hiob im Bewusstsein seiner Sündlosigkeit, und der stolze Rückblick auf die Vergangenheit lässt auch die Ahnung einer Versündigung mit seinen Reden, die durch die Capitel 27 f. geht, ganz verblassen. Alles gerechtfertigte Leiden ist ihm nur Strafe für begangene Sünden, sodass der geleistete Reinigungseid völlig genügt, sein Leiden als ungerecht zu erweisen. Man sieht deutlich des Dichters Absicht, dass Hiob hier noch gar nichts von der wirklichen Bedeutung seines Leidens wissen, dass ihm die Lösung ganz unerwartet kommen soll. Folgt darauf unmittelbar die Rede Jahwe's mit ihrer herben Abweisung, mit der völligen Uebergehung der eigentlichen Frage, so liegt es sehr fern, dass Hiob über ihrem Hören dennoch zu dem richtigen Schlusse gelangen und aus reuiger Erkenntnis seiner Schuld und seiner Undankbarkeit gegen Gottes väterlichen Ratschluss sein Schlussbekenntnis ablegen sollte. Viel eher haben wir zu fürchten, dass er, wie er es so oft vorhergesagt, der Gewalt sich fügt ohne inneren Gewinn. Und von der andren Seite angesehen, begreift sich die Fassung, die der Dichter den Reden Jahwe's gegeben hat, nur dann vollkommen, wenn das Rätsel vorher gelöst ist. Ist das der Fall, dann wird die gewaltige Ironie Jahwe's ihre volle Wirkung tun, der Entfaltung des Wesens Gottes das rechte Verständnis von Seiten Hiob's begegnen, der Lösung das unentbehrliche Siegel aufgedrückt werden, die reuige Demütigung Hiob's eine dauernde sein. Ganz unrichtig behauptet man, die Reden Elihu's müssten, wenn sie nach des Dichters Absicht die Lösung enthielten, die Reden Jahwe's ihrer Wirkung berauben und überflüssig machen. Die Berufung Hiob's an Gott kann nicht ohne Antwort bleiben, und der Knoten, der im Himmel geschürzt ist, muss auch vom Himmel her gelöst werden. Aber ebenso unrichtig ist die Behauptung, der Dichter wolle das Rätsel als für Menschen unlösbar hinstellen, darum könne er die Reden Elihu's nicht geschrieben haben. Hat er selbst, auch ein Mensch wie Hiob (vgl. 33$_6$), wie wir aus dem übrigen Buche mit Sicherheit entnahmen, eine positive Lösung gefunden, so kann dies gar nicht seine Meinung sein, vielmehr ist es das Selbstverständliche, dass er das von einem Menschen Gefundene auch einem menschlichen Redner in den Mund legt, ja es gehört zu der heilsamen Demütigung Hiob's, dass ein Andrer, ein Jüngerer, das Rätsel löst, an dem er beinahe gescheitert wäre. Und

umgekehrt ist es der Feinfühligkeit, die der Dichter überall beweist, durchaus würdig, dass er die Gestalt Gottes allen menschlichen Fragen und Streitigkeiten ganz entheben will. Nur so konnte es ihm gelingen und ist es ihm wirklich gelungen, sie widerspruchlos und würdig dem Leser vor das geistige Auge zu führen und himmelweit verschieden von den übrigen Rednern abzuheben, selbst wo diese sich inhaltlich mit den Reden Jahwe's berühren. Endlich beweisen auch die letzten Worte Hiob's, c. 31 35—37, dass der Dichter nicht beabsichtigt hat, Jahwe's Rede unmittelbar folgen zu lassen. Denn jene enthalten eine so übermütige Herausforderung, dass Gott nach alttestamentlichen Anschauungen schwerlich anders als durch augenblickliche Vernichtung darauf hätte antworten können. Ihre Fassung zeigt, dass der Dichter ihm noch eine Frist gönnen will.

An der Stelle, auf die alle gezogenen Linien zusammenlaufen, finden wir die Reden Elihu's. Sie bringen inhaltlich die volle Lösung des Dichters; ihrem Aufbau nach schmiegen sie sich mit liebevollem Verständnis dem seelischen Bedürfnis Hiob's an und führen ihn von Stufe zu Stufe zu Ruhe und Einsicht; sie bringen es durch wiederholte vergebliche Aufforderung zur Erwiederung deutlich zum Ausdruck, dass Hiob nichts zu entgegnen weiss, sich also der dargebotenen Lösung hingibt und demnach am Schlusse der Reden wohl vorbereitet dem nahenden Gott gegenübersteht. Sie vollziehen endlich in grossartiger Weise den lückenlosen Uebergang zu Jahwe's Erscheinen im Wetter, sodass, wer sich des Dichters Schaffen rückhaltlos hingibt, keinen Augenblick bezweifeln kann, dass die hier dargebotene, von Hiob angenommene Lösung auch die richtige ist und von Gott selber stillschweigend ihre Bestätigung erhält [1]). Solchen Zeugnissen gegenüber müssen die beiden oben genannten Möglichkeiten, Abfassung durch einen Anderen aus richtigem Verständnis oder Nachtrag durch den Dichter selbst zur Verhütung von Missverständnissen, weit zurücktreten. Immerhin bleibt Kamphausen mit dieser letzteren Ansicht das Verdienst der richtigen Erkenntnis, dass sich auch aus dem übrigen Buche nur die Lösung gewinnen lässt, die Elihu bringt. Sollte ja durch die sprachlichen und stilistischen Merkmale die Echtheit als unmöglich erwiesen werden, so bliebe nur noch die Möglichkeit, die ich 1882 (S. 269) freigab, dass die Reden Elihu's an die Stelle anderer echter Reden getreten seien, natürlich solcher von wesentlich gleichem Inhalt. Wie gering diese Möglichkeit ist, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Dagegen wird das andre, was dort daneben stand, dass die Reden überarbeitet seien, sich als Wahrheit erweisen, und zwar, wie ich hoffe, in ausreichendem Maasse, um den Grundstock als echtes Erzeugnis des Dichters anerkennen zu können. Als heutige unbefangene Vertreter der Echtheit der Reden sind Cornill und Wildeboer hervorzuheben, für die nächste Vergangenheit besonders Stickel.

Wir sind noch nicht ganz zu Ende mit der Darlegung des Zweckes des Dichters. Es bleibt noch die Frage, ob Hiob als Einzelperson aufzufassen sei oder das Volk Israel bedeute, ähnlich wie der Knecht Jahwe's bei Deuterojesaja (so v. d. Hardt, Warburton, J. D. Michaelis, Bernstein, Bruno Bauer,

1) Den Nachweis für die Aussagen dieses Satzes erbringt die Auslegung. Vgl. hiezu auch Godet, a. a. O. p. 246 ff.

Seinecke, Hoekstra in verschiedener Weise)[1]. Sie ist unabhängig von dieser oder jener Lösung der aufgeworfenen Frage; denn jede Lösung kann an sich von der Einzelperson oder dem Volke gelten. Auch das Läuterungsleiden liesse sich recht wohl auf Israel anwenden, wie denn dieser Gedanke auch bei Deuterojesaja keineswegs fehlt. Indessen ist soviel zunächst sicher, dass das Volksbuch, in seinen Grundlagen älter als Ezechiel, dem Stoffe nach höchst wahrscheinlich ausländischen Ursprungs, nur den einzelnen Gerechten meinte. Nun muss zugegeben werden, dass eine gewisse Zeit, eben die Deuterojesaja's, eine Uebertragung auf das leidende Volk sehr nahe gelegt haben würde — wenn das Buch damals entstand. Aber das beibehaltene ausländische Gewand eignete sich dafür möglichst wenig. Hätte der Dichter dennoch dergleichen im Sinne gehabt, so würde er es an deutlichen Fingerzeigen dafür gewiss nicht haben fehlen lassen. Diese aber fehlen gänzlich; die Haltung des ganzen Buches ist so individuell wie möglich; wo von Volksschicksalen die Rede ist, tritt das im Unterschied von der Haltung des sonstigen Buches deutlich hervor. Man wird deshalb dabei bleiben müssen und daraus vielleicht selbst einen Schluss auf die Abfassungszeit ziehen dürfen. Die Nutzanwendung auf das leidende Volk bleibt natürlich der Gemeinde wie dem Einzelnen völlig unbenommen und wird auch von dem Dichter nicht ganz übersehen sein. Soviel mag der feinen vermittelnden Darstellung eines A. B. Davidson (1884 S. XXVIf. LXVII) zugestanden werden, aber mehr nicht. Die feste Grundlage des Buches ist nicht die rein nationale Religion des vorexilischen Israel, sondern die individuelle Religiosität, zu der ein Jeremia und Ezechiel ihr Volk unter dem Zusammenbruch aller seiner nationalen Güter erzogen haben.

§ 5.

Das Zeitalter des Dichters.

Es bedarf keiner doppelten Untersuchung nach der Entstehungszeit des Volksbuches und den Lebzeiten des Dichters, der es ausbaute. Vielmehr wird das erstere, wenn es viel älter ist als der Dichter, sich durch die Jahrhunderte hindurch mit dem Volke gewandelt haben und von dem Dichter in der Gestalt aufgegriffen sein, die es zu seinen Lebzeiten erlangt hatte. Wir dürfen also hier die Entstehungszeit beider Teile als annähernd gleich ansetzen.

Für die Beantwortung unsrer Frage bietet die Geschichte der Auslegung einen Spielraum von weit über 1000 Jahren, d. h. von den allerersten Anfängen des Volkes Israel bis nahe an die Zeit der Makkabäer. Doch kommt die bei

---

1) Vgl. darüber und dagegen A. Kuenen's vortrefflichen Aufsatz »Job en de lijdende knecht van Jahveh«, ThT 1873, S. 492–542. Etwas ganz andres ist es, wenn Cheyne (The prophecies of Isaiah II. IX. Essay: Job and the second part of Isaiah) den Satz Chateaubriand's verteidigt: »Job est la figure de l'humanité souffrante«. Dass Hiob nicht als geschichtliche Einzelperson zu verstehn ist sondern als Vertreter der Gattung, versteht sich von selbst.

weitem grössere Hälfte dieses Zeitraums heute für ernsthafte Erwägung nicht mehr in Betracht [1]).

Die synagogale Ueberlieferung (Baba Bathra fol. 15a) erklärt Mose für den Verfasser und hat damit bis in die neueste Zeit Nachfolger gefunden. Das beruht nur auf einem Missverständnis der vorjahwistisch-patriarchalischen Haltung des Buches (vgl. oben § 2). Man meinte darin bei eng geschichtlicher Auffassung die Farbe der Entstehungszeit erkennen zu müssen, statt einer wohlerwogenen Einkleidung von des Dichters Hand. Hätte die Synagoge eine heilige Schriftstellerei vor Mose anerkannt, so hätte sie das Buch noch höher hinauf verlegen müssen. In der Gemara zu der erwähnten klassischen Stelle fehlt es nicht an Vorschlägen dazu, und Leute wie Carpzov, Eichhorn, Stuhlmann u. s. w. haben sich durchaus folgerichtig dafür entschieden.

Auf einem leicht erklärlichen ästhetisch-literargeschichtlichen Missverständnis beruht der nächste von Vielen beliebte Ansatz, in der Zeit Salomo's. Diese ist wohl schon von R. Nathan in der angeführten Gemara mit dem Zeitalter des sabaeischen Reiches gemeint (vgl. I Reg 10 1ff.), für sie entschieden sich Gregor von Nazianz, Luther gesprächsweise, neuerdings besonders Hävernick, Hahn, Keil, Vaihinger, Schlottmann, Delitzsch u. Aa. Das Buch Hiob ist ein Weisheitsbuch und ein Erzeugnis des goldenen Zeitalters des hebräischen Schrifttums. Beides verweist nach der Ueberlieferung (I Reg 5 9ff.) in die Zeit Salomo's.

Die nächste grössere Gruppe lässt sich durch ähnliche Schlüsse leiten, nur dass für sie an die Stelle der Ueberlieferung kritische Erwägungen getreten sind. Den Gipfel des hebräischen Schrifttums scheint Jesaja darzustellen, in seine Nachfolge verweist man daher das Buch Hiob. Dazu stimmt, dass in c. 12 17ff. die Wegführung Nordisraels in die Verbannung vorausgesetzt zu sein scheint. Der Prophet Jeremia ferner, als wesentlich receptiver und eklektischer Schriftsteller gefasst, muss in der Verfluchung seines Geburtstags 20 14—18 abhängig sein von Hiob 3 3ff. So wurde man zwischen Jesaja und Jeremia festgehalten. Ob man näher bei jenem um 700 stehn blieb, oder tiefer zu diesem auf 600 zu hinabstieg, hing vielfach von der Entscheidung über das Verhältnis zu Prv 1—9 ab, die man in die Zeit Manasse's zu verlegen pflegte. Wer die Abhängigkeit auf Seiten der Spruchreden fand, pflegte die erstere, wer umgekehrt entschied, die letztere Möglichkeit zu wählen. So finden sich im 7. Jahrh. zusammen ein Ewald, Nöldeke, Merx, Reuss; Bleek, Stickel, Schrader, Dillmann[1]; de Wette, Hirzel, Matthes, Hitzig u. Aa. m.

Alle diese und manche andere Entscheidungsgründe sind heute hinfällig geworden. Die eigentümliche schriftstellerische Schönheit des Buches Hiob wie der Stand der sprachlichen Entwickelung haben ihr Seitenstück eher an dem zweiten als an dem ersten Jesaja, und wenn z. B. Nöldeke (Alttest. Liter. 1868 S. 191) sagte, »ein so vollendetes Kunstwerk müsse noch in der Blütezeit der Literatur geschrieben sein«, so sind wir heute genötigt, dem goldenen Zeit-

1) Besonders reichliche Literaturangaben über unsre Frage bietet für die ältere Zeit Hahn S. 24ff., für die neuere Kuenen Ond.[2] III. 1. § 102. 2.

alter des hebräischen Schrifttums ein silbernes von langer Dauer nachfolgen zu lassen, und sind selbst darüber hinaus nicht in der Lage mit Sicherheit abzuschätzen, was eigenes dichterisches Können auf dem Grunde genauer Kenntnis der alten Schätze auch in einer armen Zeit noch zu leisten vermochte. Die Weisheitsliteratur als solche weicht ihrem grossen Bestande nach unter die prophetische hinab und hat ihre eigentliche Stelle erst in der nachexilischen Zeit zu beanspruchen. Sieht der Dichter 12 17ff. auf Schicksale des eigenen Volkes zurück, was kaum zu bezweifeln ist, so kann er mindestens ebenso gut an die Wegführung Juda's wie an die Israel's, bzw. auch an beide, denken. Das Urteil über Jeremia ist ein wesentlich anderes geworden. Statt dass er als der Allerweltsnachahmer fast den ganzen Bestand des Alten Testamentes als zu seiner Zeit schon vorhanden bezeugte [1]), sieht man jetzt ein, welch grossen Einfluss er noch auf die ferne Nachwelt ausgeübt hat. So hat sich auch das Urteil über das Verhältnis zwischen Jer 20 14—18 und Job 3 3ff. 10 18 wesentlich geändert: »jede unbefangene Vergleichung beider Stellen wird einsehen müssen, dass in Hiob die kunstvolle Ausführung des von Jeremia angeschlagenen Themas vorliegt« (so Cornill, Einl.[2] S. 236) [2]).

Für nachjeremianische Ansetzung gibt es aber noch andre entscheidende Gründe. Wir haben gesehen (vgl. S. VIII f. XXI), dass Ezechiel in 14 14. 20 wohl die Sage und wahrscheinlich das Volksbuch kennt, nicht das vom Dichter so wesentlich umgestaltete Buch. Die Frage, die von diesem letzteren aufgeworfen wird, beschäftigt auch Jeremia und Ezechiel; aber sie steht bei diesen noch auf einer früheren Stufe, als bei unsrem Dichter. Wie dieser in 21 19 die Lehre von der Vergeltung der Sünde der Väter an Kindern und Kindeskindern verwirft, so führen auch Jeremia (31 29f.) und Ezechiel (18 2ff. u. s. w.) eine volkstümliche Beschwerde dagegen an und verkündigen, dass der Missstand in Zukunft werde abgestellt werden (vgl. dazu noch Dt 24 16). Aber während beide Propheten genaue Vergeltung gegenüber der Einzelperson zuversichtlich verheissen, bildet für den Dichter des Buches Hiob die Durchbrechung dieses Gesetzes die Voraussetzung. Es leuchtet ein, dass die Behandlung der Rätsel der individuellen Vergeltung erst möglich wird, nachdem diese selbst von Jeremia und noch mehr von Ezechiel nachdrücklich gelehrt worden ist [3]). Man wende nicht ein, dass doch Hiob's Geschichte in Gestalt des Volksbuches älter sei als beide Propheten. Denn, wie der vorige Paragraph gezeigt (S. XXII), lautete die Frage des Volksbuches nicht: Warum muss der Gerechte leiden? sondern: Gibt es eine uneigennützige Frömmigkeit? Diese Frage zu entscheiden, hat einmal ein Gerechter leiden müssen; ein Leiden des Gerechten, das als wiederholte Erscheinung den Menschen zum quälenden Rätsel wird, setzt das Volksbuch gar nicht voraus. Sollte endlich, was oben zurückgewiesen wurde, in der Gestalt Hiob's das leidende Israel dargestellt sein, so rückt das Buch umsomehr unter die

1) So Kueper, Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex, 1837.

2) Anders noch Dillmann[2] S. XXXIII, der dann nach Stade Jer 20 11—18 für einen Einschub erklärt. Ebenso Bickell. Mir erscheint das Stück als ein sicher echter Bestandteil des Buches Jeremia. Vgl. auch Giesebrecht in diesem Handkommentar.

3) Vgl. dafür auch Marti StKr 1892 S. 220 ff.

Zerstörung Jerusalem's in die exilische Zeit hinab. Dies ist der erste Zeitpunkt, bei dem man vernünftiger Weise für die Abfassungszeit des Buches Hiob stehen bleiben kann. So entschied ich selbst mich, als ich vor 23 Jahren der theologischen Facultät zu Bonn meinen Habilitationsvortrag über diese Frage hielt, so heute A. B. Davidson, Dillmann[2], u. s. w.

Es fragt sich, ob wir nicht noch tiefer hinabsteigen müssen. Bei Deuterojesaja finden wir dasselbe Rätsel des Leidens des gerechten Knechtes Jahwe's (hier das Volk Israel bezeichnend) und dieselben Anfechtungen in dessen Gefolge; man vergleiche nur 40 27. 49 4. 50 6. 8. 52 14. 53 3. 4. 8. 11 mit den von selbst sich darbietenden Stellen des Buches Hiob. Nehmen wir dazu dem Wortlaut nach einander so nahestehende Stellen wie Job 14 2 und Jes 40 7; 9 8 und Jes 44 24; 15 35 und Jes 59 4; 13 28 und 50 9; 26 12 f. und Jes 51 9 f.; 30 21 und Jes 63 10 [1]), so ist soviel klar, dass die beiden Bücher nicht unabhängig von einander sein können. Schwerer ist die Entscheidung, ob die nationale Fassung bei Deuterojesaja der individuellen zu Danke verpflichtet ist (so z. B. A. B. Davidson, Dillmann), oder umgekehrt (so vor allem Kuenen). Für die letztere Entscheidung spricht besonders, was Kuenen nachdrücklich hervorhebt, dass der Zweifel an der Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung bei Maleachi im 5ten Jahrh. noch viel stärker und dem B. Hiob verwandter zu Tage tritt als bei Deuterojesaja. Man lese Mal 1 2: »Worin hast du [Jahwe] uns deine Liebe erwiesen?«, 2 17: »Wer Böses tut, der ist recht in Jahwe's Augen und an denen tut er Wohlgefallen, oder wo ist denn der Gott des Gerichtes?«, 3 14 f.: »Es ist nutzlos Gott zu dienen, und was hilft es, dass wir seine Ordnung beobachtet haben und dass wir in Trauer gingen vor Jahwe der Heerschaaren? Nun müssen wir die Gottvergessenen (זֵדִים) glücklich preisen, erst recht sind aufgebaut die Frevel verübten, sie versuchten Gott und gingen doch straflos aus«. Hier stehen wir fast ganz auf dem Boden des Buches Hiob, die Wendung vom Religiös-Nationalen zum Sittlich-Individuellen vollzieht sich vor unsren Augen. Wir sind also sicher, dass auch das fünfte Jahrh. noch, und zwar in erhöhtem Maasse, die Bedingungen darbot, aus denen unser Buch Hiob erwachsen konnte.

In nicht zu frühe nachexilische Zeit hinabzusteigen, raten zunächst anderweitige literarische Zusammenhänge [2]). Wir können von diesen hier alle übergehn, die durch die bisherigen Ergebnisse erledigt sind. Das gilt von den älteren Propheten bis auf Jeremia hinab. Hier muss überall, wo wirklicher Zusammenhang besteht, Hiob abhängig sein, es sei denn, dass es sich um Stellen handelte, die in die älteren Bücher später eingeschoben wären. Von keiner Bedeutung sind die Berührungen mit dem Buche der Klagelieder, schon weil sie fast ausschliesslich deren drittes Capitel treffen, das sicher nicht dem 6. Jahrh., sondern viel späterer Zeit angehört. Wahrscheinlich lehnt sein Verfasser sich an das Buch Hiob an, nicht umgekehrt. Auch die Psalmen mögen, als zu unsicheren

---

1) S. noch mehr Parallelstellen bei Cheyne, The propheeies of Isaiah II, Essay VIII.

2) Vgl. die Verzeichnisse und Untersuchungen bei A. B. Davidson, Cheyne, Kuenen[2], Dillmann[2].

Zeitalters, übergangen werden. Wichtig aber ist, dass das Buch, und zwar das Volksbuch sowohl wie der Dichter, von allen Hauptquellenschriften des Gesetzes, das heisst also von dem abgeschlossenen Hexateuch, abhängig zu sein scheint. Auf JE verweist das Geldstück Ḳesiṭa, das sich ausser Job 42 11 nur noch Gen 33 19. Jos 24 32 findet, die Musikinstrumente von 21 12. 30 31 vgl. mit Gen 4 21. 31 27 (עוגב nur noch Ps 150 4, sicher viel später), die Bildung des Menschen aus Erde und göttlichem Odem und die Rückkehr zur Erde 10 9. 27 3 vgl. mit Gen 2 7. 3 19. Die Opfer in 42 8 finden sich genau so nur bei Bileam Num 23 1 und dürften danach absichtlich gewählt sein, weil es sich um ausserisraelitische Jahweopfer handelt. An das Deuteronomium erinnern viele Stellen; als sicher davon abhängig darf man 24 2 von Grenzverrückung (vgl. Dt 19 14) und 31 26—28 vom Sterndienst (vgl. Dt 17 2ff. 4 19) geltend machen. Das Heiligkeitsgesetz scheint in dem Worte זִמָּה für Ehebruch 31 11 (vgl. Lev 18 17. 19 29. 20 14) anzuklingen. Endlich sind die letzten Worte des Buches schwerlich unabhängig von den Formeln, die die Priesterschrift beim Tode Abrahams und Isaaks (Gen 25 7f. 35 28f.) gebraucht. Wir werden damit in die Zeit um 400 verwiesen. — Von Wichtigkeit ist auch das Verhältnis zu Prv 1—9. Dem Urteil von Ewald, Delitzsch, Dillmann u. Aa., dass der zeitliche Vorgang Hiob zukomme, steht das umgekehrte von Hitzig, Merx, Kuenen, Cheyne, Bickell u. Aa. gegenüber. Die beiden monographischen Behandlungen von Seyring (Die Abhängigkeit der Sprüche Salomonis Cap. I—IX u. s. w. 1889) und Strack (Die Priorität des B. Hiob gegenüber den Einleitungsreden zu den Sprüchen Salomonis, StKr 1896 S. 609ff.) haben sich auf die Seite Ewald's gestellt. Aber so sicher sie ihrer Sache zu sein glauben, so wenig überzeugen ihre Gründe. Die meisten verglichenen Stellen entscheiden überhaupt nichts, und das begreift sich am leichtesten, wenn der Dichter des Hiob der Spätere ist, weil seine dichterische Kraft ausreicht, auch entlehntes Gut sich völlig zu eigen zu machen. Entscheidend aber ist zunächst das Gesamtverhältnis der Darstellung von der Weisheit in c. 28 im Vergleich mit Sprüche 3 und 8. Und zwar entscheidet nicht das formale Merkmal der Personification für einen Fortschritt auf Seiten der Sprüche, sondern das materiale des Pessimismus und Skepticismus gegenüber dem harmlosen, ungetrübten Glauben an die Möglichkeit des Erwerbes und Besitzes der Weisheit. Diesen Standpunkt vertreten Hiob's Freunde mit Prv 1—9, Hiob bekämpft und verspottet ihn (vgl. unten zu 28 28). Dass daraufhin Hiob später liegen müsse, gibt Seyring grundsätzlich zu, um dann nachträglich mit sehr schwachen Gründen eine Ausnahme für diesen Fall zu verfechten (S. 35ff.). Im einzelnen beweist dasselbe mit Sicherheit 15 7 im Verhältnis zu Prv 8 22ff., insbesondere v. 22. 25. Eliphaz fragt dort den Hiob geradezu, ob er etwa die personificierte Weisheit selber sei, von der dort geredet werde. Dass die wirklich verwandten Stellen fast alle in c. 3 und 8 der Provv. gehäuft zusammenstehn, während sie sich über das B. Hiob überallhin verteilen, führt zu demselben Schluss. Auch diese Abhängigkeit rät, das Buch Hiob nicht zu hoch anzusetzen, da die eigentliche Zeit der »Weisen« von Fach laut einer feinfühligen Ueberlieferung erst nach der Zeit Ezra's beginnt, und wir danach Prv 1—9 kaum früher dürfen entstanden sein lassen. Dass die beiden Werke sich zeitlich sehr

nahe stehn, dass unser Dichter geradezu gegen zeitgenössische Schulweisheit angeht, ist durchaus möglich.

Nicht minder spricht für spätere Zeit die Gestalt des Widersachers im Prolog, ebenso wie die starke Verwendung der Mittelwesen in den Reden (4 18. 5 1. 15 15. 21 22. 25 2. 38 7). Den zeitlich festen Punkt dafür bietet Zch 1—8, und es ist ganz wahrscheinlich, dass dieser Prophet hier bahnbrechend gewirkt hat. Das hat insbesondere K. Marti (Zwei Studien zu Sacharja, I. Der Ursprung des Satans, StKr 1892 S. 207 ff.) zu erweisen gesucht. Mögen auch nicht alle seine Gründe für den Satz, dass Zacharja die Gestalt des Satans selber gebildet habe [1]), beweiskräftig sein, ist auch ein strenger Beweis dafür wohl niemals zu erbringen, so machen seine Ausführungen doch das höhere Alter Zacharja's vor Hiob sehr wahrscheinlich [2]). Der Widersacher bei Zacharja c. 3 erwächst organisch aus den grossen geschichtlichen Zusammenhängen, in Hiob steht er fertig da, auch in das Geschick des Einzelnen einzugreifen. Die Annahme der Abhängigkeit des Buches Hiob von Zacharja widerspricht keineswegs der oben (§ 2) bewiesenen Tatsache, dass das Volksbuch von Hiob oder mindestens sein Stoff über Ezechiel hinaufgreift. Zwar kann die Gestalt des Widersachers als solche nicht erst nach Zacharja hinzugefügt sein (so Marti S. 223 f.), weil mit dem Zweifel an der Gerechtigkeit Hiob's die himmlische Wette und mit dieser der eigentliche Kern des Volksbuches, das Bewährungs- und Zeugnisleiden, fortfiele, wohl aber könnte der Name »der Widersacher« (הַשָּׂטָן) sich nun erst in dem Volksbuche mit der Gestalt eines beliebigen Geistes verbunden haben, der namenlos aus den himmlischen Heerschaaren hervortrat, wie in dem Gesichte des Micha ben Jimla I Reg 22 19—23 [3]). Aber auch wenn die gelegentliche Anwendung des Wortes שטן (vgl. unten zu 1 6) auf einen himmlischen Geist älter wäre als Zacharja, so bleibt immer noch der Eindruck, dass die vom Dichter benutzte Gestalt des Volksbuches schon unter Zacharja's Einfluss stand. Für die gleiche späte Zeit spricht auch die Gottesvorstellung des Dichters. Mit Recht hebt A. B. Davidson (1884 S. LXVI) hervor, dass sie in ähnlicher Weise zuerst bei Deuterojesaja angetroffen wird, mit gleichem Rechte aber auch Kuenen (O.[2] III. 1, 102. 6), dass sie bei dem Dichter in noch viel höherem Masse von dem nationalen Grund und Boden losgelöst ist als bei dem Propheten. Von da aus begreift sich auch die freie Bewegung auf dem Gebiete aller möglichen mythologischen Vorstellungen (vgl. Cheyne's Aufzählung der Stellen

1) So auch schon G. Hoffmann, Hiob, S. 30 ff., aber teilweise mit sehr subjectiven Gründen, die die Ueberzeugungskraft seiner Ausführungen beeinträchtigen. Vgl. dazu auch Cheyne, Expositor 1892, S. 250 Anm. 2.

2) Auch Stade (Gesch. d. V. Israel II, S. 243 ff.) sucht einen Fortschritt in der Satanvorstellung von Zacharja zu Hiob nachzuweisen.

3) Marti's Verdacht gegen die Ursprünglichkeit dieses Stückes (a. a. O. S. 230) ist unbegründet. Schon die Namenlosigkeit des Geistes (הרוח) sollte es dagegen schützen. Nach Zacharja's Zeit hätte Jahwe nicht erst nach dem Rechten unter seinen Geistern zu suchen brauchen und hätten sich nicht verschiedene mit verschiedenen Vorschlägen zu dem schlimmen Dienste erboten. Der leichte formelle Anstoss fällt fort, wenn man in v. 19 mit LXX das Subjekt ergänzt oder v. 18 als aus v. 8 geflossen streicht. Doch ist beides nicht unbedingt nötig.

unten zu 39), die erst mit dem unbedingten Universalismus der Gottesvorstellung möglich weil unschädlich wird, und schon darum, abgesehen von der Möglichkeit ausländischer Entlehnungen, uns vor der Verbannung nirgends ähnlich begegnet. Man wende nicht ein, dass solche Freiheit und Weite des religiösen Gedankens auch nach Ezra (bzw. Nehemia) wieder unmöglich oder unwahrscheinlich werde. Mit Recht betont Kuenen (a. a. O. N. 7), dass es der gesetzlichen Reform Ezra's keineswegs geglückt sei, eine freiere Strömung zu unterdrücken, wie zahlreiche Psalmen, Ruth, Prediger, [Jona] beweisen. Es wird vielmehr gerade bei dem hier nachgewiesenen Grundgedanken des Dichters ein bewusster Widerspruch gegen selbstbewusste Gesetzesgerechtigkeit in unsrem Buche nicht zu verkennen sein, der uns wiederum veranlasst, unter Ezra hinabzugehn.

Derselbe Universalismus oder gleichsam Kosmopolitismus nun wie in dem Gedankengehalt begegnet uns endlich in allem Stofflichen, womit der Dichter hantiert. Er ist zweifellos ein weitgereister Mann, der nicht nur den überlieferten Schauplatz der Volkssage, den Rand der östlichen und südlichen Steppe und diese selbst, aus eigener Anschauung genau kennt, sondern sogar Aegypten gesehen hat. Von allen seinen Erfahrungen und Kenntnissen macht er ausgiebigen Gebrauch, um den Reden Gestalt und Farbe zu geben. Er weiss augenscheinlich, dass er damit den Geschmack seiner Leser trifft, und ist ihres Verständnisses sicher. Wir sind nicht in der Lage, andren Zeiten die Bedingungen dafür völlig abzusprechen; aber soweit unsre Kenntnisse reichen, bietet sie kein Zeitalter, das irgend in Betracht kommt, vorher so sicher wie das persische Reich nach seiner zweiten Gründung durch Darius, das alle jene Gebiete in sich schloss und durch seine treffliche Verwaltung in ihnen lebhaften Wechselverkehr ermöglichte und weckte. Und ist der Schriftsteller ein Judäer, was schon daraus zu schliessen ist, dass Judäa in der Mitte der dem Verfasser bekannten Länder liegt, so bilden die Erfolge Nehemia's erst die Vorbedingung, durch die auch ihm und seinen Lesern diese Vorteile voll und ganz zu gute kommen konnten [1]).

So werden wir von allen Seiten dazu gedrängt, mit der Abfassungszeit des Buches bis um 400 v. Chr. hinabzusteigen. Gibt es feste Grenzmarken nach unten? Sie liegen bei der Spärlichkeit unsres Wissens von diesem ganzen Zeitalter recht weit von dem gewonnenen Punkte ab. Das Buch Hiob ist sicherlich älter als der Prediger und Jesus Sirach. Aber positive Gründe erheblich über 400 hinauszugehn gibt es vorläufig ebenso wenig. Alles, was O. Holtzmann (bei Stade, Gesch. d. V. I. II S. 351 f.) für die Zeit der Ptolemäer beibringt, kommt lediglich auf Missverständnisse hinaus. Nicht auf »nationaler Verwaschenheit« beruht es, dass »Edomiter als massgebende Vorbilder der Frömmigkeit und Weisheit auftreten«, sondern auf vorexilischer volkstümlicher Ueberlieferung, und wenn so das Volksbuch nicht erst das Vorbild des Romans brauchte, »wie er allenthalben im Hellenismus blühte«, so der Dichter nicht das »des philosophischen Dialogs bei Plato«, wenn er sich in seinen Wechselgesprächen des einzigen Mittels bediente, durch das er

1) Die Annahme von Hitzig und Hirzel, dass das Buch in Aegypten abgefasst sei, widerlegt sich von selbst durch die Weite seines Gesichtskreises.

das Volksbuch seinen Absichten gemäss ausbauen konnte. Hier ist mit wirklichem Verständnis für das Werden des Buches mehr gedient, als mit der literargeschichtlichen Schablone. Anders stände die Sache, wenn der Ursprung von Prv 1—9 im griechischen Zeitalter (so Oort, ThT 1885, S. 411 ff. Stade, GI II S. 216 f. O. Holtzmann ebend. 292 ff. Frankenberg ZATW 95. Cornill Einl.[3]) erwiesen wäre. Aber wäre wirklich die »fremde Frau« die griechische Hetäre (vgl. aber Kuenen O.[2] III. 1. § 97, 20. Frankenberg S. 120 f.), so kann und wird deren Siegeszug in Vorderasien dem Alexanders erheblich vorausgeeilt sein. Auch Frankenberg's Schluss aus der wesentlichen Gleichheit der sozialen Zustände mit JSir entscheidet nicht. Ueber die sprachliche Möglichkeit der Abfassung d. B. H. erst im 3. Jahrh. wird eine genaue Untersuchung der aufgefundenen Bruchstücke des Urtextes von JSir ein gewichtiges Wort mitzureden haben. Voläufig darf man mit Kuenen das Jahr 400 als die untere Grenze für die Abfassungszeit unsres Buches festhalten.

§ 6.

Der Text des Buches.

Gegen die Kirchhofsruhe, die in der Textkritik des A. T. überhaupt und so auch unsres Buches nach den achtenswerten Anstrengungen des vorigen Jahrhunderts eingetreten war, hat Justus Olshausen im Vorwort zur zweiten Auflage des Hirzel'schen Hiobkommentars 1852 in klassischer, völlig unwiderleglicher Weise Einspruch erhoben; selbst an dem Werke eines Andern in irgend nennenswertem Umfang Hand anzulegen, hat er sich nicht entschliessen können. Im Ganzen galt Hiob als einer der besser erhaltenen Texte, die angesehensten Ausleger bis hinab zu Dillmann 1869 glaubten nur selten an der Richtigkeit des Ueberlieferten zweifeln zu müssen. Erst A. Merx (Das Gedicht von Hiob, 1871) trat mit einer neuen, wesentlich abweichenden Recension des Buches hervor, die er durch eine eingehende Abhandlung (S. LVII—LXXXVIII) zu rechtfertigen suchte. Kühne Verwendung der Uebersetzungen, daneben eine feste metrische Theorie, sind die Hauptmittel, die er anwendet. Ferd. Hitzig (D. B. H. 1874 S. IV f.) erkannte dies Buch als genial an, lehnte es aber, obwohl selbst von dem Bedürfnis einer tiefgreifenden Textkritik durchdrungen, ab, sich seiner Methode anzuschliessen. Das Jahr 1882 brachte die Textrecension von G. Bickell, wie der Titel (Carmina Veteris Testamenti metrice, vgl. S. 150—187) besagt, wesentlich auf eine metrische Theorie gestützt, und zwar eine weit engere, als die von Merx vertretene; das folgende Jahr das in textkritischer Hinsicht besonders kecke Buch von G. H. Bateson Wright (The book of Job). In unsrem Jahrzehnt kommt, abgesehen von den Beiträgen in Kommentaren und Abhandlungen, fast auf jedes Jahr eine von Grund aus neue Recension. Auf das Jahr 1891 Hiob nach G. Hoffmann, 1892 f. G. Bickell, Kritische Bearbeitung des Jobdialogs (Wiener Zeitschr. f. Kunde d. Morgenlandes), 1893 C. Siegfried, The book of Job (P. Haupt, The Sacred Books of the O. T.), 1895 J. Ley, Die metrische Beschaffenheit d. B. H. (StKr S. 635—692),

und G. Beer, Der Text des Buches Hiob, I. Kap. I—XIV (wird fortgesetzt). Im allgemeinen darf man sagen, dass heute ein starkes Misstrauen gegen die Zuverlässigkeit der Textüberlieferung herrscht.

Der Verfasser dieser neuen Auslegung hat es für seine unabweisbare Pflicht gehalten, allen neueren Vorschlägen zur Herstellung des Textes bis ins Einzelne nachzugehn, weil sie das Objekt selbst, mit dem wir es zu tun haben, treffen und zu einem andren machen. Man wird nach dieser Richtung hoffentlich nur wenig vermissen [1]). Bei der Prüfung der Vorschläge Andrer und eigener Mitarbeit bin ich zu dem Ergebnis gelangt, dass wir es mit einem Texte von mittelguter Erhaltung zu tun haben, der zwar an nicht wenigen Stellen Einschübe, an zahlreichen Verderbnisse aufweist, die das Bemühen um Wiederherstellung herausfordern, in seinem Hauptbestande aber durchgängig dem ursprünglichen Wortlaute noch sehr nahe steht. Soweit dieses Ergebnis auf der Summe der Einzelentscheidungen beruht, die mit den allgemeinen Mitteln, auf Grund der Sprachlehre, der Worterklärung und des Zusammenhangs gewonnen werden, kann es nur in der Einzelauslegung begründet werden. Dagegen wird hier kurz zu erörtern sein, ob zum Zwecke der Prüfung und Herstellung des Textes unseres Buches darüber hinaus noch Hülfsmittel zur Verfügung stehn, die allgemeine Bedeutung haben. Als ein solches wird neuerdings vielfach der metrische Bau der dichterischen Abschnitte geltend gemacht, sei es dass man nur die Strophen oder neben ihnen auch die Verse zu messen unternimmt. Von den angeführten Textrecensionen arbeiten mit diesem Mittel besonders die von Merx, Bickell 1882, Bickell 1892 und Ley, alle auf ganz verschiedener Grundlage, je nach der Verschiedenheit ihrer Theorieen. Wie ich darüber glaube urteilen zu müssen, ist in § 1 (S. IV ff.) kurz dargelegt worden. Keinen Augenblick bezweifle ich, dass wir in der Lage wären, manche Beschädigung des Urtextes mit Wahrscheinlichkeit zu heilen, wenn uns die »metrischen« Grundsätze unsres Dichters genau bekannt wären. Aber solange wir nicht so glücklich sind, solange keines der angepriesenen Systeme von seiner Richtigkeit zu überzeugen vermag, werden wir auf dieses Mittel verzichten müssen und höchstens hie und da neben andren Gründen eine besonders auffällige Störung des Gleichmasses der Verszeilen leise geltend machen dürfen.

Unbedingtes Recht gehört zu werden haben die Uebersetzungen. Die Frage nach ihnen schrumpft hier wie füglich überall im A. T. wesentlich zu einer LXX-Frage zusammen. Die übrigen Uebersetzungen, soweit sie nicht auf LXX zurückgehn und somit zu deren Ermittelung, nicht für den hebräischen Text Dienste leisten, bieten nur hie und da erwägenswerte Beiträge. Die LXX zum Buche Hiob nun weicht stärker von dem masoretischen Texte ab, als die irgend

---

1) Beer's Arbeit habe ich durch des Verfassers Güte im Manuscript bis c. 21 benutzen können, zuletzt nur in ganz kurzen Zusätzen bei der Correctur. An neuen Vorschlägen sind übersehen: Bi. Nachträge 94: 24 11a בֵּין שְׂרֻקִים יְצַפּוּ »zwischen Edeltrauben halten sie Wache«; 26 14 a. E. erg. בַּעֲשֹׂתוֹ »in seinem Wirken« statt יְסִתֶּנּוּ. Giesebr. 95: 26 14 l. שָׁפָרוּ. Ley 95: 4 19 str. אשר; 20 l. מבלי־שים; 6 23a l. צרים; 29 l. באלוה f. בה; 7 5 str. גוש; 8 18 erg. ואמר vor לא; 9 15 a. E. erg. הנם; 22b str. הוא; 29 a. A. erg. אם; 11 6 l. ואז תדע; 10 a. E. erg. מה־עשית; 12 12a l. בישישים תִּמָּצֵא; 19 l. ואיתני ארץ.

eines andren Buches. Längst nicht alles, was unsre Handausgaben der LXX bieten, gehört in Wirklichkeit ihr an [1]). Vielmehr wird der Text überall mit den Zusätzen geboten, durch die Origenes in seiner Hexapla die Lücken aus andren griechischen Uebersetzungen, vornehmlich aus Theodotion, aufgefüllt hat. Fast alle auf uns gekommenen Handschriften haben die Asterisken, durch die Origenes diese Zusätze von dem Texte der LXX unterschieden hatte, verloren und lassen somit den Unterschied der Herkunft nicht mehr erkennen. Erhalten haben sich des Origenes kritische Zeichen nur in zwei Minuskeln des griechischen Textes (Cod. Colbertinus 1952 in Paris und Cod. Vaticanus 346 = Holmes u. Parsons 248) [2]); in zwei Codices der lateinischen Hiobübersetzung des Hieronymus aus dem Griechischen (einer Handschrift des Klosters von Marmoutiers, abgedruckt von Martianay in seiner Ausgabe der Werke des Hieronymus Bd. 1 und von Sabatier in Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae, und einer Handschrift der Bodlejana Cod. Lat. 2426), nach denen de Lagarde's Abdruck, Mitteilungen II, 1887, veranstaltet ist [3]); endlich in der einzigen Handschrift der syro-hexaplarischen Uebersetzung in der Ambrosiana, deren Text 1835 von Middeldorpf, 1874 durch photolithographisches Verfahren von Ceriani herausgegeben ist. Das im Grossen übereinstimmende, im Einzelnen vermöge der verschiedenen Schicksale bei der Ueberlieferung bzw. Uebersetzung und Bearbeitung der Texte vielfach einander widersprechende Zeugnis dieser 5 Handschriften [4]) hat neuerdings eine glänzende Bestätigung erhalten. Im Moniteur de Rome vom 26. 10. 1883 teilte Msgr. Agapios Bsciai mit, dass er in der Bibliothek des Museum Borgianum zu Rom eine Handschrift der koptisch-sahidischen, oberägyptischen Uebersetzung des Buches Hiob aus der LXX gefunden habe, die nur den ursprünglichen Text der LXX ohne die hexaplarischen Zusätze darbiete [5]). Diese Handschrift ist 1889 von A. Ciasca herausgegeben [6]) und damit die Ermittelung der LXX des Buches Hiob auf sichere Füsse gestellt worden. Während Hieronymus das Weniger der LXX gegenüber dem Urtext auf 700—800, Hesychius auf 600 Stichen schätzte, zählt Ciasca 376

---

1) Zeugnisse für den Tatbestand bieten Origenes, Epistola ad Africanum, Hieronymus im Prolog zu seiner Uebersetzung des Hiob aus dem Urtext, Hesychius, hypothes. in libros sacros. Vgl. den Abdruck der Stellen in Bickell's Dissertation von 1862 (s. unten) S. 30.

2) Es ist bedauerlich, dass die neueste Handausgabe der LXX, die von Swete (Cambridge Bd. II, 1891) nicht wenigstens den besseren dieser beiden Codices, d. i. nach Bickell der Colbert., verglichen und seine Asterisken eingesetzt oder doch mitgeteilt hat.

3) Vgl. zu diesen lateinischen Codices wie zu der ganzen Frage G. Beer, Textkritisches zum Buche Job I. (ZATW 86 S. 297 ff.).

4) Zuerst von G. Bickell in seiner Dissertation De indole ac ratione versionis Alexandrinae in interpretando libro Jobi, Marburg 1862, mustergültig dargelegt. Er bietet am Schluss die Ausscheidungen nach den kritischen Zeichen des cod. Vatic.

5) Die Handschrift bricht mit 39_{9}a ab, ihre letzten Blätter (40_{8} bis zum Schluss) haben sich in Neapel gefunden. Die Lücke (39_{9}b—40_{7}) soll sich nach Bsciai aus einer Pariser Handschrift ausfüllen lassen; doch ist dies bisher noch nicht geschehen.

6) Sacrorum Bibliorum fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani etc. tom. II.

(schon Bickell 1862 373), Dillmann[1]) unter Anrechnung der von Origenes irrtümlich nicht ergänzten rund 400 fehlende Verszeilen. Das ergibt auf rund 2200 Zeilen des ganzen Buches stark 18 vom Hundert, auf die rund 2075 Verszeilen der Reden stark 19 v. H., also beinahe ein Fünftel des gesamten Buches, während das Weniger der LXX des B. Jeremia sich etwa auf ein Achtel beläuft.

Es fragt sich nun, was das für die Textkritik des Urtextes, wie der Dichter ihn hat ausgehn lassen, bedeutet. Bickell beginnt in seiner erwähnten Dissertation von 1862 das Capitel »De causis omissionum et mutationum« mit dem Satze: »Interpretem ea quae in ejus versione deficiunt non ideo omisisse quia in suo textu hebraico, e quo vertit, non haberentur, sed e solo ipsius arbitrio et licentia ejecisse, probatione omnino non egere videtur, praesertim cum perspexerimus, qua libertate etiam in iis quos retinuit, versibus usus sit, et quomodo sententiarum nexus et cohaerentia per has omissiones interrumpatur et deleatur«. Merx (1871) ist zwar über den textkritischen Wert der LXX ganz andrer Meinung, denkt aber über die Lücken wesentlich ebenso. Die Unterscheidung der Zusätze des Origenes, so meint er S. LXXI, hat »besonderen Zweck bei Benutzung der Septuaginta für die Kritik des hebräischen Textes nur bei vorliegenden Doppelübersetzungen im griechischen Texte, wo es sich darum handelt, die echte Septuaginta zu haben, denn wo diese verloren oder für einzelne Verse nie gemacht ist, da treten eben jene andren Griechen als älteste Zeugen supplierend ein. Ihre Vorlage war der masorethischen schon um Vieles näher gerückt, über sie hinaus gibt es aber kein Zeugniss mehr, wo die echte Septuaginta verloren ist«. Dass die Lücken der LXX nicht auf einem Weniger des Urtextes beruhen, scheint auch ihm vor dem Beweise sicher zu sein. Zu derselben Anschauung bekennen sich alle übrigen Wissenden, sei es ausdrücklich, wie Th. Nöldeke (Göttinger Gel. Anz. 1865 S. 582), sei es durch ihr Stillschweigen, bis E. Hatch (Essays in Biblical Greek, Oxford 1889, S. 215 ff.) es unternahm die entgegengesetzte These zu verteidigen, »dass der ursprüngliche Hebräische Text nach der Zeit seiner ersten Uebersetzung erweitert worden ist, und dass der ursprüngliche LXX-Text im wesentlichen jenen ursprünglichen Hebräischen darstellt«. Seine Beweisführung, die nur an eine Anzahl von Abschnitten anknüpft und es sich mit dem hebräischen Wortlaut nur gar zu leicht macht — man darf das sagen, ohne dem bedeutenden, bald darauf abgerufenen Gelehrten zu nahe zu treten — ist von Dillmann in seiner oben erwähnten Abhandlung von 1890 eingehend geprüft, zugleich aber die Untersuchung an der Hand des inzwischen veröffentlichten koptisch-sahidischen Textes auf das ganze Buch ausgedehnt worden. Das Ergebnis ist ein für den LXX-Text höchst ungünstiges. Dagegen hat nun Bickell jene These nachdrücklich aufgenommen und an dem gesamten Hiobtexte durchgeführt[2]). »In der That ergeben sich, bei genauer Beobachtung, alle

1) Textkritisches z. B. Ijob, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1890. 18. Dec.

2) Kritische Bearbeitung des Jobdialogs, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. 1892. 93, vgl. auch die Nachträge 1894 S. 121; dazu die Uebersetzung ohne kritische Beigaben: Das Buch Job nach Anleitung der Strophik und der Septuaginta u. s. w. Wien 1894. — Es ist zu beachten, dass Bickell zu dieser sein Urteil von 1862

in LXX fehlenden Stellen als secundär; dem Uebersetzer fallen höchstens einige rein stylistische Kürzungen, zur Beseitigung von Tautologien des Parallelismus zur Last«. Und weiter: »Einige erhebliche Textstörungen fand der Uebersetzer schon vor«, als Beispiel werden nur die »Tristichen« in c. 24 genannt.

Ganz so günstig, wie es danach scheinen möchte, ist schon Bickell's eigenes Ergebnis nicht. Zwar sind es wirklich nur 11 Verszeilen, die er durch ein Sternchen am Rande (das leider nirgends erklärt wird) als trotz LXX beibehalten bezeichnet; über andre lässt sich streiten. Wenn es dagegen der erheblichen Textstörungen, die LXX vorgefunden, nur einige sind, so sind es der unerheblichen jedenfalls desto mehr. In c. 3—14, dem ersten Redegang, zähle ich 23 Verszeilen, die in LXX fehlen. Von ihnen hält Bickell 3 trotz LXX fest, dagegen streicht er darüber hinaus noch rund 60, also dreimal so viel nach eigenem Ermessen, als nach LXX. Alle diese »Textstörungen« hat demnach LXX schon vorgefunden. Im ganzen Buche stellt sich das Verhältnis nicht so ungünstig, vermutlich, weil von c. 15 an die Lücken der LXX selbst erheblich wachsen; doch verhält sich nach meiner Schätzung die Sache immer noch so, dass Bi. fast ebenso viel ohne LXX streicht als mit ihr. Man wird also nur sagen dürfen, dass das Weniger der LXX der auf erhebliche Kürzung hinstrebenden Neigung Bickell's auf halbem Wege entgegen kam. Diese Neigung selbst aber entspringt aus dem weit übergeordneten Hauptmassstab, den Bickell an das Buch anlegt, das ist der seiner metrischen Theorie. Die Ueberzeugung vor allem, dass das Buch in lauter Strophen von vier Zeilen, gebildet aus je zwei doppelzeiligen Versen, bestehe, musste zur Beseitigung zahlreicher Zeilen führen. Dass ihn dieses Bedürfnis zum Freunde des LXX-Textes machte, ist leicht begreiflich, und tatsächlich ist er es erst geworden, nachdem er zu dieser metrischen Ueberzeugung gelangt war. Wer sie nicht teilt, wird auch die LXX mit kühlerem Auge betrachten. Zu dem allen kommt nun noch für Bickell wie für die meisten Kritiker, dass LXX die grossen Bestandteile des überlieferten Buches als solche sämtlich enthält, also auch die Reden Elihu's, die Tierungeheuer, die »Tristichen«, die Bickell als unecht ausscheidet; dazu steht alles in derselben Reihenfolge und ist denselben Rednern zugeteilt wie in MT, auch da, wo Bickell umordnet. Das alles nebst jenen massenhaften kleinen Vermehrungen müsste dem Urtext zugewachsen sein vor der Uebersetzung, dann erst wäre die weitere bedeutende Vermehrung des hebr. Wortlautes erfolgt, die wir heute vor uns haben.

Ist das nun recht unglaubhaft, so verlohnt es sich der Mühe, den Tatbestand als solchen unbefangen ins Auge zu fassen. Auch wo LXX den hebräischen Text bietet und wiedergibt, geschieht dies durchgängig in äusserst freier Weise. Bei genauer Betrachtung ergeben sich dafür eine Reihe von Ur-

---

geradezu umkehrenden Anschauung von dem kritischen Werte der LXX allmählich fortgeschritten ist, wenn auch sehr langsam. Vgl. seine Carmina Vet. Test. metrice 1882, den Moniteur de Rome vom 26. 10. 1883 und seinen wichtigen Aufsatz »Der ursprüngliche Septuagintatext des Buches Job« (Zeitschr. f. kath. Theol. 1886, S. 557—64, vgl. auch S. 207f. ebendas.). Doch sind ihm auch hier noch »die ungeheure Mehrzahl der fehlenden Stichen echte Bestandteile des Buches Job«.

sachen. Die erste, dass der Uebersetzer vieles in dem schwierigen Texte nicht verstand und darum sich teils aufs Raten verlegte, teils das Unverständliche ausliess. Die zweite, dass ihm vieles unpassend schien, hässlich, gefährlich, Gottes oder Hiob's unwürdig, dogmatisch unrichtig, und was dergleichen mehr ist [1]). Die dritte, von Bickell heute noch zugestanden, dass ihm die Einsicht in das Grundgesetz der hebräischen Dichtung, den parallelen Versbau, völlig abging, sodass er nach Gutdünken aus zwei Sätzen einen längeren schmiedete, zusammenzog, vermeintliche Wiederholungen kurzweg strich. An zahlreichen Stellen lässt sich aus kleinen beibehaltenen Rückständen mit Sicherheit beweisen, dass der Uebersetzer scheinbar fehlende Absätze allerdings gelesen und berücksichtigt hat; oft hat daher Origenes ergänzt, wo gar keine Lücke ist. Der vierte, dass er sich überhaupt bemühte, nicht so sehr dichterisch, schwungvoll zu übersetzen [2]), wohl aber hellenisch, nicht barbarich, was wir heute »fein, gebildet« nennen würden: ein Bestreben, das besonders verderblich wirken musste. Damit hängt zusammen, dass er fünftens die Wirkung des Buches nicht durch Langeweile wünschte gefährdet zu sehen. Dieser Beweggrund tritt sonnenklar zu Tage, wenn wir die Verteilung des Fehlenden über das Buch hin ins Auge fassen. Die vier ersten Kapitel der Reden (3—6) lassen keine Zeile vermissen; die Kapitel 7—11 6 Zeilen, die Kapitel 12—14 schon 17 Zeilen [3]). Im ganzen hat der erste Redegang etwa den sechsten Teil der Lücken, die bei gleicher Verteilung nach dem Umfang auf ihn entfallen würden. Der Uebersetzer hielt den Streit Hiob's mit den Freunden hiemit für im wesentlichen erledigt, die Fortsetzung für viel zu gedehnt ohne jeglichen Fortschritt, und kürzte deshalb von nun an herzhaft, in steigendem Masse [4]), natürlich unter steter Mitwirkung der übrigen aufgeführten Beweggründe, sowohl beim Streichen wie beim Festhalten. Am schlimmsten kam Elihu fort, der seiner Meinung nach das verlorene Spiel der Freunde ohne jeden Zweck wieder aufnahm. Sobald aber Jahwe zu reden beginnt, tritt ein starker Rückschlag ein: c. 38 wird fast lückenlos wiedergegeben, erst bei den Tierbildern in c. 39 fasst sich der Uebersetzer wieder ein Herz zu etwas stärkerem Zusammenziehen und Auslassen, während c. 40 wieder fast unversehrt bleibt, und selbst das äusserst gedehnte c. 41 noch glimpflich behandelt wird. Vergeblich wird man versuchen, dies Missverhältnis zwischen

1) Vgl. hiefür besonders die vortreffliche Ausführung bei Bickell 1862 S. 41—45.

2) So Egli, Rhein. Museum f. Philol. XII, 1857, S. 444 ff.

3) Ganz feste Ziffern lassen sich nirgends bieten, da sich bei der Ungenauigkeit der Uebersetzung häufig streiten lässt, was fehlt und was nicht. Es sei hier ein für alle Mal auf Dillmann's eingehende Behandlung verwiesen.

4) Er tat damit vom hellenischen Standpunkte aus genau dasselbe, was eine moderne Betrachtungsweise anrät. Man vgl. Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch. 1894 S. 174: »Die Länge des Buches Iob schadet dem Eindruck und die rhetorische Kunst verdeckt die Empfindungen. Man muss die Strahlen concentrieren; das ist keine Unwahrheit, sondern dadurch wird erst der Gehalt an den Tag gebracht, der hier durch die Kunst beeinträchtigt ist.« Das ist der gesetzmässige Eindruck der Werke einer weniger fortgeschrittenen Kulturstufe auf den einer höheren angehörigen oder gar überkultivierten Leser. Wie viele Meisterwerke der Vergangenheit gibt es, die diesem Urteil entgehn?

der Masse des Fehlenden in den verschiedenen Abschnitten anders zu erklären. Eine Vermehrung des ursprünglichen Bestandes würde sich der Natur der Sache nach zu Anfang am stärksten geltend machen und allgemach an Eifer erlahmen.

Natürlich kann die dergestalt geübte Kritik des Uebersetzers auch gelegentlich auf eine richtige Spur geraten, d. h. Absätze ausscheiden, die auch eine gesunde logisch-ästhetische Kritik als wahrscheinlich später eingetragen bezeichnen muss. In solchen Fällen bleibt auch die andre Erklärung möglich, dass LXX den Zusatz noch nicht vorgefunden hätte. Eine gewissenhafte Prüfung jedes einzelnen Falles aber zeigt m. E., dass die Grenzen des von LXX Ausgeschiedenen und des in Wirklichkeit Auszuscheidenden sich fast niemals genau decken, dass demnach durch das zu Unrecht Behaltene oder zu Unrecht Ausgeschiedene auch das mit Recht Ausgeschiedene als Bestandteil der Vorlage der LXX ausgewiesen wird. Nur in äusserst seltenen Fällen mag jene Erklärung offen bleiben. Anderseits fällt gegen Bickell, der zum Beweise des Rechtes der LXX meistens die Minderwertigkeit des von LXX Ausgeschiedenen stark zu betonen pflegt, sehr ins Gewicht das Urteil von Hatch (S. 244 f.), dass die Zusätze zum Texte »von einem Dichter herrühren, dessen Gestaltungskraft (imaginative power) hinter der des ursprünglichen Verfassers mindestens nicht zurücksteht«. Indertat gehn, wenn man LXX und Bickell folgt, oft die herrlichsten Abschnitte verloren, und was übrig bleibt macht auf den unbefangenen Leser den Eindruck einer verarmten und verstümmelten Dichtung. Umgekehrt ist es sehr schwer, sich vorzustellen, wie so vortreffliche, dem Geiste des alten Gedichtes so genau entsprechende Stücke erst in so später Zeit, nach Abfassung der LXX, sollten hinzugedichtet sein. Bei allem Spielraum, den der vorige Paragraph für die Entstehungszeit des Buches gelassen hat, vermag man doch schon an sich an eine so späte Betätigung höchster dichterischer Kraft kaum zu glauben, geschweige denn bei einem Interpolator und oft bei verzettelten, ganz kurzen Absätzen. Nehmen wir dies alles zusammen, so dürfte es mit der Anerkennung der LXX als Richtschnur für den Bestand des ursprünglichen Hiobtextes gute Weile haben, mindestens bei allen, die keine metrischen Nebenziele verfolgen [1]).

Sehen wir uns so auf das alte Urteil über das Weniger der LXX zurückgewiesen, so fragt sich weiter, ob etwa für den beiden Texten gemeinsamen Bestand LXX ein zuverlässiges Hülfsmittel darbietet, wie sie denn vornehmlich von Merx und Siegfried als solches in grossem Massstabe benutzt wird. Auch dagegen spricht schon manches von dem bisher Angeführten. Auf weite Strecken ist LXX mehr eine Umschreibung als eine Uebersetzung, äusserst unwörtlich und abgeblasst, sodass immer wieder viel guter Wille und Scharfsinn dazu gehört, in ihrem Wortlaut den zu Grunde liegenden des MT zu erkennen. Nun pflegt man den hebräischen Text da, wo er an sich und angesichts der mitgebrachten Meinungen befriedigt, unverändert zu lassen, und denkt nicht

1) Wesentlich dasselbe Urteil findet man bei Dillmann Tk. 1890 und bei Driver, The Contemporary Review 1896 S. 257 ff., in einem Aufsatze, der sich gegen einen englischen Bewunderer der Bickell'schen Theorien richtet.

daran, die stark abweichende LXX, ins Hebräische übertragen, dafür einzusetzen; man erkennt damit an, dass man es mit LXX nicht so genau nehmen darf, dass sie frei umschreibt. Wo man dagegen aus irgend einem Grunde den hebräischen Wortlaut nicht gebrauchen kann — setzen wir den besten Fall, dass er wirklich völlig verderbt wäre — da meint man entweder durch genaue Rückübersetzung der LXX den echten Urtext gewinnen oder doch aus der anerkannt freien Umschreibung ihn erschliessen zu können. Das ist das Gegenteil eines folgerichtigen und ratsamen Verfahrens. Man überzeuge sich bei den genannten Auslegern, wie wenig befriedigend sein Ergebnis ist. Nüchtern betrachtet ist vielmehr der kritische Wert der LXX zum Hiob sehr gering. Wo der hebräische Wortlaut verdächtig ist und die Rückübersetzung der LXX einmal ungezwungen einen guten Text ergibt, aus dem sich der überlieferte als Verderbnis erklären lässt, da mag man auch aus ihr Nutzen schöpfen; aber häufig sind diese Fälle nicht [1]).

Wie die Dinge liegen, kann man an einer Frage nicht vorbeigehn, die bisher noch gar nicht aufgeworfen ist. Besitzen wir wirklich in dem von Zusätzen gereinigten LXX-Text die älteste griechische Uebersetzung des Buches Hiob? Graetz [2]) hat nachweisen wollen, dass die LXX zu Hiob nicht früher als im ersten christlichen Jahrhundert verfasst sei. Sein Beweis dafür aus der jüdischen Ueberlieferung überzeugt nicht. Aber richtig weist er darauf hin, dass die Namen der drei Freunde in c. 2 11 genau so angeführt werden wie in dem Bruchstück des Aristeas (vgl. oben S. XII), als *E.* ὁ *Θαιμανῶν βασιλεύς, B.* ὁ *Σαυχαίων τύραννος, Σ.* ὁ *Μειναίων βασιλεύς*. Stammt dies, wie recht wohl möglich, aus Aristeas selbst, so ist die Uebersetzung jung; hat Aristeas aus der LXX geschöpft [3]), so wirft es kein gutes Licht auf die Wörtlichkeit der Uebersetzung, woraus wir freilich nichts neues lernen würden. So oder so möchte Bickell (1862 S. 46f.) Recht behalten, der die Titel der drei Freunde auf haggadische Ueberlieferung zurückführt und für eine solche Beeinflussung der LXX noch weitere Beispiele anzuführen weiss. Spricht dies jedenfalls nicht für ein verhältnismässig hohes Alter der LXX des Hiob, so mehren sich anderseits neuerdings die Anzeichen, dass es mehr als eine vorchristliche griechische Uebersetzung gab. Insbesondere zeigen die biblischen Anführungen bei Schriftstellern des ersten christlichen Jahrhunderts so auffallende Uebereinstimmung mit Theodotion, der für die Ausfüllung der Lücken der LXX vor allem in Betracht kommt, dass man schon mehrfach sich gedrängt gesehen hat, auf ein weit höheres Alter dieser

1) Für alles hier Gesagte bietet die Auslegung reichliche Belege. Nachdrücklich muss aber hier auf die erschöpfende Behandlung der ganzen Frage, nicht nur für LXX, sondern für alle alten Uebersetzungen, hingewiesen werden, die G. Beer zu veröffentlichen angefangen hat. Der bisher erschienene Teil bringt noch gar keine zusammenfassenden Urteile; doch scheint sich Beer's Würdigung der LXX von der Bickell's einerseits, der von Merx und Siegfried anderseits weit genug zu entfernen. Vgl. meine Anzeige in ThLz 1896, No. 11.

2) Monatschrift 1877 S. 83ff.

3) Nöldeke (Gött. Gel. Anz. 1865 S. 579) nahm als selbstverständlich an, dass Aristeas schon aus dem Schlussanhang der LXX geschöpft hätte und kam dadurch auf das Jahr 150 als letzten Termin der Uebersetzung selbst.

Uebersetzung zu schliessen, als man bis dahin angenommen (vgl. Harnack ThLz 1885 Sp. 267, Vollmer, Die alttest. Citate des Paulus, 1895 S. 24ff.). Endlich ist A. Mez (Die Bibel des Josephus, 1895) zu dem Ergebnis gekommen, dass Theodotion und »Lucian« in einanderlaufen. Es gab nach ihm neben dem Texte B's und seiner Trabanten noch eine zweite alte griechische Bibel, eine syrisch-italische, die am reinsten in den sog. lucianischen Handschriften erhalten ist, und Theodotion ist ein dem Hebräer angeglichener Luciantext. Diese Beobachtungen, längst noch nicht abgeschlossen, für den Hiobtext noch gar nicht geprüft und schwerlich je zu sicherem Ergebnis durchzuführen, eröffnen jedenfalls die Möglichkeit, dass es neben der hellenisierenden, kürzenden Uebersetzung des Hiob, der sogenannten Ur-LXX, noch eine alte, vielleicht gar ältere wortgetreue Uebersetzung gegeben hat, und die weitere, dass die Ergänzungen der Hexapla aus älterer und besserer Quelle stammen als der durch sie ergänzte Text. Die blosse Andeutung muss hier genügen.

Abkürzungen

der biblischen Bücher, Zeitschriften, Handbücher, Verfassernamen.

Akt	= Akta, Apostelgesch.	Jdt	= Judith	Pt	= Petrusbriefe
A	= Aquila	Jer	= Jeremias	Phl	= Philipperbrief
Am	= Amos	Jes	= Jesaias	Phm	= Philemonbrief
Apk	= Apokalypse	Jo	= Joel	Prv	= Proverbien
Bar	= Baruch	Job	= Hiob	Ps	= Psalmen
Chald	= Chaldaeus	Joh	= Johannes(Ev.u.Briefe)	Reg	= Reges
Chr	= Chronik	Jon	= Jonas	Röm	= Römerbrief
Cnt	= Canticum	Jos	= Josua	Rt	= Ruth
Dan	= Daniel	Jud	= Judasbrief	Sam	= Samuel
Dtn	= Deuteronomium	Koh	= Koheleth	Sap	= Sapientia
Eph	= Epheserbrief	Kol	= Kolosserbrief	JSir	= Jesus Siracida
Esr	= Esra	Kor	= Korintherbriefe	Sy	= Symmachus
Est	= Esther	Lev	= Leviticus	Syr	= Syrus
Ex	= Exodus	Lk	= Lukas	T, Targ	= Targum
Ez	= Hesekiel	Mak	= Makkabäer	Th	= Theodotion
Gal	= Galaterbrief	Mal	= Maleachi	Ths	= Thessalonicherbriefe
Gen	= Genesis	Mch	= Micha	Thr	= Threni
Hab	= Habakuk	Mk	= Markus	Tim	= Timotheusbriefe
Hag	= Haggai	Mt	= Matthaeus	Tit	= Titusbriefe
Hbr	= Hebräerbrief	Na	= Nahum	Tob	= Tobias
Hos	= Hosea	Neh	= Nehemia	Vulg	= Vulgata
Jak	= Jakobusbrief	Num	= Numeri	Zch	= Zacharias
Jdc	= Judicum liber	Ob	= Obadja	Zph	= Zephanias

Bl	= Schenkel, Bibellexicon	ThLz	= Theolog. Literaturzeitung
HbA	= Riehm, Handwörterb. d. bibl. Altert.	ThT	= Theologisch Tijdschrift
JdTh	= Jahrbücher für deutsche Theologie	ZATW	= Zeitschr. f. alttest. Wissensch.
KIB	= Schrader, Keilinschr. Bibliothek	ZDMG	= Zeitschr. d. Deutsch-Morgenl. Ges.
RWB	= Winer, Bibl. Realwörterb.[3]	ZDPV	= Zeitschr. d. Deutsch. Palaest.-Ver.
StKr	= Theol. Studien und Kritiken	ZKF	= Zeitschr. f. Keilschriftforschung.

Brown	= Hebr. a. Engl. Lexicon, Oxford 92 ff.	M	= A. Müller, hebr. Schulgrammatik
G	= Gesenius-Buhl, Handwörterb.	O	= Olshausen, hebr. Grammatik
GTh	= Gesenius Thesaurus	S	= Stade, hebr. Grammatik
G-K	= Gesenius-Kautzsch, hebr. Gramm.[26]	Si-S	= Siegfried u. Stade, hebr. Wörterb.

Bä. / Bäthg.	= Bäthgen	Hgstb. / Hgst.	= Hengstenberg	Perl.	= Perles
Bi.	= Bickell	Hirz. / Hrzl.	= Hirzel	de R.	= de Rossi
Bi.[1]	= Text 1882			Ros.	= Rosenmüller
Bi.[2], Bi.	= „ 1892	Hitz. / Hi.	= Hitzig	Rsk.	= Reiske
Bö.	= Böttcher			Sah. / Said.	= LXX nach d. vers. Sahidica
Bu.	= Budde	Hoffm. / Ho.	= Hoffmann	Schlottm. / Schl.	= Schlottmann
Bu.[1]	= Beiträge 1876				
Bu.[2]	= Hi. 27. 28 1882	Houb.	= Houbigant	Schnurr.	= Schnurrer
Ch.	= Cheyne	Hupf.	= Hupfeld	Schult.	= Schultens
Del.	= Delitzsch	Kamph. / Kph.	= Kamphausen	Si.	= Siegfried
Di.	= Dillmann			Stade GI	= Gesch. d. V. Israel
Di.[1]	= Comm. 1869	Kenn.	= Kennicott	Stud.	= Studer
Di.[2], Di.	= „ 1891	Lag.	= de Lagarde	Umbr.	= Umbreit
Di. Tk.	= Textkrit. 1890	Mat.	= Matthes	Vo.	= Volck
Ew.	= Ewald	Mx.	= Merx	Wetzst.	= Wetzstein
Giesebr.	= Giesebrecht	Nöld.	= Nöldeke	Wlh.	= Wellhausen
Ginsb.	= Ginsburg	Olsh.	= Olshausen, Comm.	Wr.	= Wright.

Zeichenerklärung.

[-] bez. Ergänzungen nur um des deutschen Ausdrucks willen.
(?) oder (?)—(?) bez. unsichere Uebersetzung.
. . . . . bez. unübersetzbare Worte oder Absätze.
Eine eingeklammerte Versziffer (z. B. c. 14, [12]) bez. die überlieferte Stelle des Versanfangs, die offenstehende gleiche Ziffer die dafür angenommene Stelle.
'—' umschliesst Textänderungen, '' bezeichnet Streichung eines Buchstaben, Wortes u. s. w.
Einschübe sind in kleinerem Druck unter den Text verwiesen.

Nachträge und Ergänzungen zu dem Litteraturverzeichnis bei Di.[2] 1891 S. XXXVII f.

Commentare u. Uebersetzungen mit Einleitungen u. Anmerkungen: G. H. Bateson Wright, The book of Job. London 1883. — Fr. Baethgen bei Kautzsch, Die Heilige Schrift d. A. T. 1894.

Uebersetzungen zu erbaulichen, theologischen, ästhetischen Zwecken erschienen: G. Bickell, Das Buch Job . . . übersetzt. Wien 1894.

Beiträge zur Erledigung exegetisch-kritischer u. exegetisch-theologischer Fragen: J. Wellhausen, JdTh 1871 S. 552—557. — Chr. Hermansen, Betragninger . . . om Integriteten af Jobs Bog. Kopenhagen 1874. — Fr. Buhl, Om Jobs bog. Kopenhagen 1887. — S. Oettli, Hiob u. Faust, Der Kirchenfreund 1888 S. 49 ff. 65 ff. — T. K. Cheyne, The Critical Review 1891, p. 252 ff., — und The Expositor 1892, p. 245 ff. — J. Meinhold, Das Problem d. B. H., Neue Jahrbb. f. deutsche Theol. 1892. S. 63 ff. — B. Duhm, The book of Job, The New World 1894. — R. F. Grau, Gottes Volk u. s. Gesetz, Gütersloh 1894. S. 139 ff. Ueber das Buch Hiob. — H. Gunkel, Schöpfung u. Chaos u. s. w. Göttingen 1894. — H. Vuilleumier, Le livre de Job, conférence etc., Lausanne 1894. — L. Laue, Die Composition d. B. Hiob, Halle (1895). — Ad. Zahn, Ein Winter in Tübingen 1896. S. 204 ff. Die Grundgedanken d. B. H. — J. Ley, Das Problem im B. H. u. dessen Lösung, Neue Jahrbb. f. Phil. u. Pädag. 1896 S. 125 ff. — H. L. Strack, Die Priorität d. B. H. gegenüber den Einleitungsreden z. d. Sprüchen Salomonis. StKr 1896 S. 609 ff.

Beiträge z. Kritik des hebr. u. griech. Textes: Egli, Rhein. Museum 1857, S. 444 ff. — Th. Nöldeke, Gött. Gel. Anz. 1865 S. 575 ff. — Graetz, Das Zeitalter d. griech. Uebers. d. B. Hiob, Monatsschr. 1877 S. 83 ff. — Ag. Bsciai, Une découverte biblique importante, Moniteur de Rome 26. 10. 1883. — G. Bickell, Der ursprüngliche Septuagintatext d. B. Job, Zeitschr. f. kath. Theol. 1886 S. 557 ff. — auch S. 205 ff. — G. Bickell, Krit. Bearbeitung d. Jobdialogs, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes 1892 S. 137 ff. 241 ff. 327 ff., 1893 S. 1 ff. 153 ff.; — ferner: Nachträge zu Job ebendas. 1894 S. 121. — C. Siegfried, The book of Job (The Sacred books of the O. T. Part 17), Leipzig u. Baltimore 1893. — D. Ginsburg, עשרים וארבעה ספרי הקדש, London 1894. — F. Perles, Analekten z. Textkrit. d. A. T., München 1895. — Cl. Voigt, Einige Stellen d. B. H., Lauban 1895. — G. Beer, Der Text d. B. H. I. K. 1—14 (wird fortgesetzt), Marburg 1895. — J. Ley, Die metr. Beschaffenh. d. B. H. StKr 1895 S. 635 ff. — Fr. Giesebrecht, Gött. Gel. Anz. 1895, S. 585 ff. — S. R. Driver, »Sceptics of the O. T.«, The Contemporary Review 1896, p. 257 ff. — G. Beer, Textkrit. Studien z. B. Job I, ZATW 1896, S. 297 ff.

Druckfehlerberichtigung.

S. 9 Z. 12 von unten lies Dieser für Diesen.
S. 17 Z. 21 v. u. l. הנשאה.
S. 21 Z. 13 v. u. l. מצנים.
S. 53 Z. 20 v. u. l. vor Bi. einen Punkt.
S. 57 Z. 1 v. o. l. 20, Z. 4 l. 121.
S. „ Z. 12 v. u. l. אמנם.
S. 115 Z. 17 v. u. l. יהוה.
S. 129 Anmm. Z. 6 l. ותפלט.
S. 164 Z. 19 v. u. l. קרץ.
S. 181 Z. 10 v. u. l. יתק.
S. 194 Anmm. Z. 14 l. אבה.
S. 209 Z. 3 v. u. l. אירנא.
Eine Anzahl abgesprungener Punkte wird man leicht ergänzen.

1 [1]Es war einmal ein Mann im Lande ʿUṣ, Hiob mit Namen, der war fromm und brav, [2] gottesfürchtig und dem Bösen feind. [2]Sieben Söhne und drei Töchter wurden ihm geboren, [3]dazu besass er 7000 Schafe und 3000 Kameele und 500 Joch Rinder und 500 Eselinnen und sehr viel Gesinde, also dass jener

---

Kap. 1. Die ersten 3 Verse schildern einen Mann, bei dem Verdienst und Glück in vollem Einklang stehen. v. 4—5 scheinen in Anknüpfung an v. 2 f. nur einen besonders glänzenden Beweis für Hiob's gewissenhafte Frömmigkeit zu bringen, gleichzeitig aber bereiten sie mit grosser Kunst den Unheilstag (v. 13) und den Untergang der Kinder insbesondere (v. 18 ff.) vor.

v. 6—8: Hiob's Frömmigkeit besteht nicht nur in seiner Einbildung oder der Meinung der Leute, sie wird von Jahwe selbst vor den versammelten himmlischen Heerschaaren mit den gleichen Worten bestätigt und über die aller andren Menschen erhoben. Jahwe scheint die Aufmerksamkeit nur darum auf diesen seinen treusten Knecht zu lenken, um selbst von dem berufsmässigen Ankläger der Menschen das Zugeständnis seiner Frömmigkeit zu hören. Indessen bleibt damit, dass Jahwe es ist, der Hiob zuerst nennt, die Möglichkeit offen, dass er eigene Pläne mit Hiob verfolgt, denen der Widersacher durch sein schnellfertiges Urteil vorgreift. v. 9—12: Wirklich kann auch der Widersacher die Tatsache nicht leugnen, er bezweifelt nur die Lauterkeit der Beweggründe und verheisst das Gegenteil, wenn Jahwe dem Hiob seinen Segen entzöge. Jahwe lässt sich auf den Versuch ein, überträgt dem Widersacher die Ausführung, befiehlt aber Hiob selbst zu schonen. v. 13—22: Der Widersacher benutzt die erste Gelegenheit, alles mit einem Schlage zu treffen, den ersten Tag des nächsten siebentägigen Festes (vgl. v. 4). In vier blitzschnell auf einander folgenden Schlägen wird dem Hiob sein ganzer Reichtum, soviel in v. 2f. erwähnt ist, bis auf wenige Knechte, geraubt. Er trauert, wie sich ziemt, um seine Kinder, fügt sich aber in frommer Ergebung in Gottes Willen und versündigt sich nicht.

1 איש היה kräftige Einführung des Subjektes, folgerichtig, weil in ihm die Anssage besteht, ganz ebenso II Sam 12 1 (vgl. M 503, 1). — Ueber Name und Land s. die Einleitung. — והיה perf. mit ו copulativum, sehr ungewöhnliche Anknüpfung statt eines Zustandssatzes (s. M 523 ff.). — Nachdrückliche Häufung der Aussagen. Dass das erste Wort תם (vgl. das neutest. τέλειος) im Grunde alles in sich schliesst, beweist 2 3. 9, ähnlich für ירא אלהים 1 9. — Das ו von וירא ist besser nach Targ., 2 Mscrr. und den Parallelstellen 1 8. 2 3 zu streichen, sodass zwei Paare von Beiworten entstehen (Beer). — ירא אלהים, nicht יהוה, trotzdem der Dichter redet (s. die Einl.) weil fest geprägter Begriff, vgl. ebenso v. 9, im Vergleich mit יברכך, Suffix auf יהוה bezüglich, in v. 11. 2 Beachte hier und in v. 3 die runden Zahlen, die sich paarweise zu 10, 10000, 1000 ergänzen. — 3 Nur Heerdenbesitz gibt den Massstab für den Reichtum, obgleich Hiob ansässig ist. Die

Mann der reichste unter allen Leuten des Ostens war. 4 Nun pflegten seine Söhne ein festliches Gelage zu halten, je einen Tag in eines jeden Hause, und luden dann ihre drei Schwestern, mit ihnen zu essen und zu trinken. 5 Wenn aber die Tage des Gelages herum waren, so liess Hiob sie rufen und weihete sie und stand dann am Morgen früh auf und brachte Brandopfer dar nach ihrer aller Zahl; denn Hiob dachte: meine Söhne könnten sich versündigt und Gott in Gedanken 'verleugnet' haben. So pflegte Hiob allezeit zu handeln.

Zahl der Joche Rindvieh (zum Ackerbau gekoppelt) lässt auf den Umfang des unter den Pflug genommenen Ackerbodens schliessen (vgl. Benzinger 208 Anm., Nowack I, 228). — Nur weibliche Esel genannt, weil wertvoller (vgl. dazu wie zur Landwirtschaft jener Gegenden überhaupt Wetzstein bei Del.[1], Riehm Hdwrtrb. »Ackerbau«, Benzinger und Nowack; neben ihrer Heerde werden nur wenige Hengste gedacht sein. — גדול hier zunächst nur reich wie II Sam 19 33. II Reg 4 8. Ansehen und Macht folgt daraus. — בני קדם Sammelname der arabischen und aramäischen Völkerschaften unmittelbar östlich vom Stromgebiete des Jordan (Jdc 6 3 u. s. w. I Reg 5 10. Jer 49 28. Ez 25 4. 10), weiter nach Norden verweist Gen 29 1. — 4 והלכו u. s. w., ebenso והשכים und והעלה in v. 5 perff. conss., die Wiederholung in der Vergangenheit ausdrückend, hier ohne Anknüpfung an ein vorausgehendes Impf. (G-K 112, 4, d), M 397). Das einschneidende Handeln Hiob's, auf das alles ankommt, setzt in 5 aα mit Impff. conss. ein; aber da auch diese Handlungen sich wiederholen, wird die Reihe von והשכים an mit Perf. cons. fortgesetzt, um in 5b mit einem reinen Impf. abzuschliessen. Ganz ebenso I Sam 1 3—7. — משתה (vgl. *συμπόσιον*) der Ausdruck der Festesfreude bei jedem profanen Fest, ja geradezu dafür gebraucht (Gen 21 8 Entwöhnung, Gen 29 22. Jdc 14 10 Hochzeit, Gen 40 20 Geburtstag, I Sam 25 36 Schafschur, I Reg 3 15 augenscheinlich Krönung u. s. w.). — בית איש יומו Die Kinder sind erwachsen, jeder Sohn hat sein eigenes Haus. »Im Hause eines jeden an seinem Tage«, יומו acc. der Zeit, בית acc. des Ortes (G-K 118, 3a), 2b; M 414b), איש pron. (G-K 139, 1; M 466). Si. Beer streichen nach LXX *καθ' ἑκάστην ἡμέραν* das בית; aber LXX ersetzen das בית durch Umschreibung, wenn sie והלכו durch *συμπορευόμενοι δὲ . . πρὸς ἀλλήλους* wiedergeben. Das בית ist nicht aus 1 13. 18 eingedrungen, sondern zu deren Vorbereitung unentbehrlich; der Ausdruck im Hebräischen gar nicht auffallend, während איש יומו undeutlich bleibt. יומו nicht, wie man gemeint, nach 3 1 der Geburtstag, sondern der auf jeden einzelnen treffende einer 7tägigen Reihe, die bei dem ältesten beginnt, vgl. v. 5 ימי המ' und v. 13. Diese Reihe ist aber nicht gleich der Woche, sodass sie jahraus, jahrein täglich ein משתה gehalten hätten (so viele Ausll.), denn in v. 5 geht das משתה zu Ende; in v. 13 hat der Widersacher den ersten geeigneten Tag abgepasst (vgl. dort die Einleitungsformel mit v. 6. 2 1), während sonst jeder Tag recht gewesen wäre; endlich משתה schliesst die Ausnahme von der täglichen Ordnung in sich, tägliches מ' wäre sündhaft. Auf irgend ein bestimmtes Fest zu raten, wie andre tun, geht wider den deutlichen Sinn: so oft ein Fest einfiel oder zu feiern für gut befunden wurde, feierten sie es so. Die geschwisterliche Liebe und Eintracht wird damit hervorgehoben. Siebentägige Dauer eines משתה vgl. Jdc 14 10 ff., noch heute ist sie in Syrien auf dem Lande gewöhnlich (vgl. Wetzstein, Zeitschr. f. Ethnol. 1873 S. 288. 302). — 5 וישלח abgekürzt für den vollen Ausdruck in 4b. — קִדֵּשׁ hier vom Reinigen und Weihen zur Vorbereitung auf eine heilige Handlung, so für ein Opfer I Sam 16 5, im voraus für den kommenden Tag Ex 19 10. 14. Jos 7, 13. — עלות: ein bestimmterer Ausdruck für das zweifellos zur Sündensühnung bestimmte Opfer wird hier wie 42 8 absichtlich vermieden; LXX vergisst nicht das Sündopfer hinzuzufügen. Die Berechtigung des Familienhauptes zum Opfern wird vorausgesetzt. Hiob zeigt die denkbar grösste Gewissenhaftigkeit in der Sorge um nur mögliche, unabsichtliche Versündigung seiner Kinder. — וברכו reines perf., coordinirt als Erläuterung des חטאו. Die Deutung »den Abschied geben,

6Da kamen eines Tages die Gottessöhne, um sich vor Jahwe zu gestellen, und unter ihnen kam auch der Widersacher herbei. 7Da sagte Jahwe zu dem Widersacher: Von wannen kommst du? und der Widersacher antwortete Jahwe: Vom Durchstreifen der Erde und vom Hinundhergehen auf ihr. 8Und Jahwe sagte zu dem Widersacher: Hast du auch Acht gegeben auf meinen Knecht Hiob? Denn es gibt auf Erden nicht seines Gleichen, so fromm und brav, gottesfürchtig und dem Bösen feind. 9Der Widersacher antwortete Jahwe:

---

absagen« (von der Sitte des Segnens beim Abschied vgl. Gen 47 10. II Sam 13 25. I Reg 8 66) ist schwerlich zulässig, da בֵּרֵךְ I Reg 21 10. 13 deutlich geradezu für קִלֵּל »fluchen« steht, und diese Bedeutung zwar nicht hier, aber v. 11. 2 5. 9 ebenfalls nötig ist. Richtig erkennt Geiger (Urschrift und Uebersetzungen der Bibel u. s. w. 1857 S. 267 ff.) Euphemismus nicht der Schriftsteller sondern ändernder Schriftgelehrten. Vgl. den Beweis dafür aus den Vss. bei Beer. Danach ist an den übrigen Stellen קִלֵּל einzusetzen, schwerlich aber auch hier (Mx. Si. Beer), wo ein נָשָׂא, נָאַץ, נָאַס besser am Platze wäre, wie denn Ps 10 3 ברך neben נאץ wahrsch. als beabsichtigter Ersatz dafür (Geiger) eingedrungen ist. Dasselbe euphemistische ברך kann verschiedene bedenkliche Tatwörter ersetzt haben.

6 ויהי היום ויבאו Nicht »Und es geschah an dém [dazu angesetzten]«, noch »an dém [durch das Vorhergehende bestimmten] Tage«, sondern »an dem Tage, um den es sich hier handelt«, Gen 39 11 sogar durch כַּהַיּוֹם הַזֶּה ausgedrückt; gelegentlich geradezu mit »eines Tages« zu übersetzen. Eine ganze Reihe solcher Einleitungen wie hier (1 6. 13. 2 1) vgl. II Reg 4 8. 11. 18, sonst noch I Sam 1 4. 14 1 (G-K 126, 4). Damit ist nicht ausgeschlossen, dass es sich hier tatsächlich um einen für die himmlische Ratsversammlung angesetzten Tag handelt. — בני האלהים, ebenso 2 1 vgl. 38 7. Gen 6 2. 4. Ps 29 1. 89 7. Dan 3 25. Bezeichnung der himmlischen Geister nicht nach ihrem Beruf (falsch Preiss S. 2 = Knechte Gottes) sondern nach ihrem Wesen als göttlicher Art, »gleichsam abgeleitet göttliche Wesen« (Di.), niedere Wesen der Elohim-Klasse (Cheyne). — להתיצב »sich zu gestellen«, um Rechenschaft abzulegen und Befehle entgegenzunehmen, letzteres vgl. Sach 6 5, sonst I Sam 10 19. Jos 24 1. Correlat dazu עמד I Reg 22 19. Beide wie alle Worte des Stehens gewöhnlich durch עַל verknüpft (G-K 119, 3. c) 3)), daneben לִפְנֵי z. B. Prv 22 29. Eine himmlische Ratsversammlung, vgl. 15 8 סוֹד אֱלוֹהַּ, ausführlich geschildert I Reg 22 19 ff. — יהוה vgl. zu den Gottesnamen die Einl. — השטן vom Stamme שטן = שטם, beide gleich häufig, der letztere jedoch in älteren Stellen Gen 49 23. 27 41. 50 15, auch Job 16 9. 30 21, »befeinden«; שָׂטָן nicht Eigenname sondern Appell. »Feind, Gegner, Widersacher« in allgemeinstem Gebrauch (I Sam 29 4. II Sam 19 23. I Reg 5 18. 11 14 ff. Ps 109 6). Also ist Wort und Begriff rein hebräisch. Der Engel Jahwe's tritt Bileam als »Widersacher« entgegen Num 22 22. 32. Hier und Sach 3 1 f. ist השטן (beachte den Art.) ein zum Widersacher der Menschen eigens berufener, aber auch geneigter Engel, der Ankläger. Vgl. dazu Marti, StKr 1892 S. 207 ff. I Reg 22 21 dafür הָרוּחַ, doch wohl »ein (erst durch sein Auftreten bestimmter) Geist«, vgl. über den Artikel oben zu היום. Nur I Chr 21 1 steht שטן als Eigenname ohne Artikel, Ersatz für »Jahwe« in II Sam 24 1. — Dass der Widersacher zu der Zahl der Jahwe dienstbaren und gehorsamen Engel gehört, wird aus 6b klar. — **7** תבא soeben vollendete Handlung G-K 107. 2. c); M 377. I. 1). — שוט und התהלך in der Ausrichtung seines Berufes, vgl. beide in Ausführung königlicher oder göttlicher Befehle II Sam 24 2. 8. Sach 6 7. — **8** Für על 2 3 אל, wonach Si. Beer hier verbessern, ohne Not, da על auch sonst neben אל vorkommt (Hag 1 5. 7, vgl. Jdc 19 30. Job 34 23). — כי gibt an, weshalb es sich lohnt, auf Hiob seinen »Sinn zu richten«. — איש וגו׳ Apposition zum Vorhergehenden. — v. 6—8 wiederholen sich mit geringfügigen Abweichungen in 2 1—3 a. — **9—11** Die Antwort des Widersachers; seine Rede hat hier wie in 2 4 f. die Farbe derben, rücksichtslosen Spottes und geht sicher auf

Ist Hiob umsonst gottesfürchtig gewesen? 10 Hast nicht du ihn und sein Haus und alle seine Habe rings umhegt? Was seine Hände angreifen, das segnest du, und seine Heerden überschwemmen das Land. 11 Dahingegen recke einmal deine Hand aus und rühre an alle seine Habe — ob er dir nicht in dein Angesicht 'fluchen' wird. 12 Da sagte Jahwe zu dem Widersacher: Wohlan, alle seine Habe sei in deiner Hand, nur an ihn selbst sollst du deine Hand nicht legen. Und der Widersacher entfernte sich aus Jahwe's Gegenwart.

13 Als nun eines Tages seine Söhne und Töchter im Hause ihres ältesten Bruders assen und Wein tranken, 14 da kam ein Bote zu Hiob und sagte: Während die Rinder pflügten und die Eselinnen neben ihnen weideten, 15 brachen die Šabäer herein und nahmen sie fort und die Knechte erschlugen sie mit

---

volkstümliche Darstellung zurück. Vgl. die Einleitung. — **9** הֲגַם setzt absichtlich das Nomen von v. 1. 8 in das Verbum und zwar das Perfectum praesens um. Das »bisher« soll hämisch betont werden, daher ist ירא nicht als part. aufzufassen. Die oben gegebene Uebersetzung kommt dem Sinn am nächsten. חנם mit adverbieller Endung (G-K 100. 3; M 360) von חֵן gebildet wie gratis von gratia, sonst auch »vergeblich« und »grundlos« (vgl. 2 3), hier deutlich »umsonst = ohne Entgelt«. Zur Vokalisation des ה interr. s. G-K 100. 4; M 359. A. a. — **10** אַתָּה 5 mal z. B. I Sam 24 19 für אַתָּה, was vom Kerê regelmässig eingesetzt wird. — שׂוּךְ, dafür 3 23 das identische סָכַךְ Hiph., aber ungünstig von völliger Hemmung, wie שׂוּךְ Hos 2 8; hier günstig vom Schutz. מעשה ידיו ganz allgemein, fast infinitisch »das Tun seiner Hände« = »was seine Hände angreifen«, daher nicht mit Beer der plur. מַעֲשֵׂי zu lesen; der plur. der Vss. ist nur Ausdeutung. — פָּרַץ »durchbrechen«, assyr. parâṣu überfliessen, überströmen, überhand nehmen. — **11** ואולם oder אולם z. B. 2 5 stärkste Adversativpartikel, im B. Hiob besonders häufig. — אם־לא könnte auch Beteuerung »wahrlich« sein (vgl. G-K 149). — על־פניך wie 6 28. 21 31 seltener, vielleicht etwas stärker, für אֶל־, wie gleich in der Parallelstelle 2 5; beide »offen, keck, frech«. — יברכך vgl. zu v. 5. — Die schlagende Kürze der Verhandlung ist bewundernswert.

13 Vgl. zu v. 4. — יין streicht Beer nach Syr. und 1 Mscr., ebenso v. 18 nach LXX Syr. und 2 Mscrr. unter Hinweis auf v. 4. **14** ומלאך בא Nachsatz, nach dem Zustandssatz ובניו וגו׳ (M 523. 526) unmittelbar an ויהי היום anknüpfend, בא nicht part. sondern perf., das Subjekt nachdrücklich vorangerückt statt בָּא מַלְאָךְ, um das Plötzliche hervorzuheben. Ebenso v. 16. 17. 18. Vgl. G-K 164. 1. b) 3); M 503. 1. A. c. — היו hinzugesetzt, um durch das perf. die Zeitlage des part. anzuzeigen (G 25 116. 5. A. 2; 141. 3. b); plur. wegen des coll. בקר (G-K 145. 2). — הרשות das fem. sehr auffallend, könnte nur genus praecipuum sein, anders aber I Chr 27 29, auch am Schlusse des Verses יריהם (vgl. aber G-K 135. 5. A. 1; M 148. A. b); fast möchte man vermuten, dass ein הַנָּשִׁים nach den beiden folgenden Endungen verschrieben wäre. — על vgl. zu התיצב v. 6. — **15** ותפל fem., obgleich das Volk, nicht das Land gemeint ist (G-K 122. 3. a)), נפל so absolut sonst nirgends, vgl. Jos 11 7 פָּתְאֹם, Jdc 7 12 בָּעֵמֶק. — שבא Die Genesis nennt 10 7 (P) ein kuschitisches, 10 28 (J[2]) ein joḳtanidisches, 25 3 (wohl J[1]) ein ḳeturäisch-abrahamidisches שׁ׳. Ueber die ethnologische Frage vgl. die Handbücher und Wetzstein bei Delitzsch Jesaja[2] S. 702. Hier ist unzweifelhaft, dass Šeba nicht wie sonst oft als fernwohnendes reiches, handeltreibendes Volk (vgl. bes. I Reg 10. Jer 6 20), sondern als räuberischer Beduinenstamm des Nordrandes von Arabien in Betracht kommt. Doch schliessen sich Raubzüge und Karawanenhandel nicht aus, und so mag in c. 6 20 neben Tema an die gleichen Wohnsitze gedacht sein. Vgl. zu solchen Ueberfällen etwa Wetzstein's Reisebericht 1860 S. 32 f., auch Zeitschr. f. Ethnol. 73 S. 280. — לפי חרב sehr häufig, das Schwert frisst, vgl. II Sam 2 26. בְּ ist am leichtesten als Vertretung des Acc. der Art und Weise zu fassen (M 423. 5). — ואמלטה Impff. conss. mit Cohortativendung ziemlich

Schwertesschärfe; ich aber entrann, bloss ich allein, dir's anzusagen. 16 Wie der noch redete, kam schon ein anderer und sagte: Gottesfeuer fiel vom Himmel, zündete unter den Schafen und den Knechten und verzehrte sie; ich aber entrann, bloss ich allein, dir's anzusagen. 17 Wie der noch redete, kam schon ein anderer und sagte: Die Chaldäer bildeten drei Heerhaufen, überfielen die Kameele und nahmen sie fort und die Knechte erschlugen sie mit Schwertesschärfe; ich aber entrann, bloss ich allein, dir's anzusagen. 18 Wie der 'noch' redete, kam schon ein anderer und sagte: Während deine Söhne und Töchter im Hause ihres ältesten Bruders assen und Wein tranken, 19 kam ein starker Wind von jenseits der Steppe und fasste das Haus an den vier Ecken zugleich, sodass es auf die jungen Leute stürzte und sie todt blieben; ich aber entrann, bloss ich allein, dir's anzusagen. 20 Da stand Hiob auf und zerriss sein Oberkleid und schor sein Haupt und warf sich zur Erde nieder und küsste den Boden. 21 Dann sprach er:

---

häufig, vgl. G-K 49. 2; M 230 A. b. Die zweite Vershälfte mit ihrem ungewöhnlichen Nachdruck kehrt wörtlich in v. 16. 17. 19 wieder. — **16** זה בא vgl. zu v. 14. — אש אלהים וגו׳ genau wie II Reg 1 12 und wie אש יהוה Num 11 1 f. I Reg 18 38. Die Erscheinung wird nach Wirkung und Herkunft gekennzeichnet, gemeint wird nichts anders sein als der Blitz, am wenigsten hier, wo innerhalb des wunderbaren Rahmens durchaus natürliche Mittel verwandt werden. Ob der Blitz so Grosses ausrichten k a n n, kommt dabei nicht in Betracht. — **17** כשדים ohne Artikel wie II Reg 25 4 f. 10. 13. 26 gegen v. 24 f., Jer 37 10 gegen v. 5. 8. 9. 11 u. s. w., wie פְּלִשְׁתִּים fast ausnahmslos. Darum auch hier »die Chaldäer«. Trotz Gen 22 22 sollen diese Chaldäer gewiss keine anderen sein als das grosse Volk am Euphrat in den eben angeführten Stellen. Die Taktik ist die geordneter Heere, in denen das Fussvolk überwiegt, vgl. Jde 7 16. 9 34. I Sam 11 11. II Sam 18 2. Die Ursachen des Unheils wechseln stetig, abwechselnd eine menschliche und eine elementare, in v. 15 die ständige kleine Landplage der Beduinen, hier die Gottesgeissel der grossen Weltmacht, wenn auch in ihrer Wirkung notwendig beschränkt. — שָׂמוּ Der häufige und mannigfaltige Gebrauch des bequemen שִׂים (vgl. unser »machen«) im Buche Hiob gehört zu den sichersten Kennzeichen später Sprache. — **18** עד lies עֹד nach v. 16 f., vgl. z. B. Gen 19 12. Ebenso ist 8 21 zu verbessern. — בניך וגו׳ genau wie v. 13. — **19** באה trotz des והנה (vgl. M 386. 1. A. a) nicht part. sondern richtig als perf. accentuirt, Satzbau wie 13. 14 a. — מעבר המדבר die grosse östliche Wüste, רוח מדבר auch Jer 13 24 als starker Wind, wie jeder Wind, der über weite Flächen hingesaust ist. Auch dort, wie Del. aus dem Vergleich von Jer 18 17 schliesst, wahrsch. Ostwind. — ויגע וגו׳ Das gen. fem. ist vergessen; die Wirkung ist die eines Wirbelwindes. — הנערים fasst Söhne und Töchter zusammen wie 24 5. 29 5 vgl. Rt 2 21 mit v. 8 f. — **20** מעיל neben den unentbehrlichen Gewändern, פְּתֹנֶת »Unterkleid« und שמלה »Decke, Mantel« das Oberkleid des Vornehmen, 29 14 deutlich Zeichen der Würde; 2 12 auch von den Freunden getragen und zerrissen. Es ist wohl die στολή, das lange, bis auf die Knöchel reichende Kleid von Mk 12 38 und Lk 20 46. — Kann man im Zerreissen des Gewandes die Aeusserung des augenblicklichen Schmerzes sehen, so führt das Scheeren des Hauptes (vgl. Jer 7 29. Mch 1 16, hier auch קָרֵחָה wie Am 8 10. Jes 15 2. 22 12. Jer 48 37. Ez 7 18) auf regelrechte Befolgung der Trauergebräuche, die Hiob als die erste Pflicht erkennt. Dann erst wendet er sich zu Gott, von dessen Hand alle diese Schläge ihn getroffen haben. Somit ist schon das וַיִּפֹּל אַרְצָה nicht mehr Zeichen des Schmerzes, sondern gehört zu וישתחו. Vgl. נפל für vollbewusstes Sichhinwerfen Gen 24 64. Jene feierliche Geberde vollkommener Unterwürfigkeit, die Berührung des Bodens mit dem Gesicht, wird meistens durch eine Doppelwendung bezeichnet. Die gewöhnliche Umschreibung »anbeten« ist natürlich nur da anwendbar, wo

Nackt ging ich hervor aus Mutterleib,
Und nackt muss ich wieder dorthin zurück;
Jahwe gab's und Jahwe nahm's,
Gepriesen sei Jahwe's Name!

22 In alle dem versündigte sich Hiob nicht und bot nichts Gott Missfälliges.

2 1 Da kamen eines Tages die Gottessöhne, um sich vor Jahwe zu gestellen, und auch der Widersacher kam unter ihnen herbei, um sich vor Jahwe

---

die Geberde Gott gilt, anders z. B. I Sam 20 41; die oben gegebene ist zugleich bezeichnend und feierlich. — 21 יצתי nachlässige Schreibung nur nach dem Gehör für יָצָאתִי, vgl. 32 18. — שמה schwerlich von einer Geberde begleiteter Hinweis auf die Erde noch Rückweis auf den Mutterleib, mit dem jene verglichen würde, sondern = שְׁאֹלָה, scheuer Hinweis auf das unheimliche »Versammlungshaus alles Lebendigen« (30 23). Genau ebenso gebraucht Hiob das »dort« in 3 17. 19. Das שוב ist nicht zu pressen. — יהוה nicht hergehörig, richtig 2 10, vgl. dazu die Einleitung. — ניבך bildet einen glänzenden Gegensatz gegen des Widersachers Vorhersage, aber nur dann, wenn in v. 11 richtig קִלַּל eingesetzt ist. — 22 תפלה nach 6 6 zuerst »fad von Geschmack«, übertragen Jer 23 13. Job 24 12 (vgl. dazu unten). נתן könnte heissen »zuerkennen, beilegen, beimessen« etwa wie נתן עז: »er mass Gott nichts Unrechtes bei«. Indessen wird תִּפְלָה nach der Grundbedeutung eher einen Eindruck, ein Urteil als eine Eigenschaft in sich schliessen: »missfällig, widerwärtig, anstössig«, und לאלהים wird den Begriff ergänzen, wofür auch die Wortstellung und der Sinn des ersten Halbverses spricht. Dann ist נתן gebraucht wie in נתן קול, נתן ל ריח u. s. w., hier, um Handeln, Reden, Denken zusammenzuschliessen. — לאלהים statt ליהוה fast so auffällig wie das Umgekehrte in v. 21. Beer denkt für תפלה an Abschwächung aus עִוָּלָה oder נְבָלָה.

Cap. 2, 1—3: Bei der nächsten Ratsversammlung muss der Widersacher von Jahwe den Vorwurf hören, dass er ihn grund- und zwecklos angestiftet habe, Hiob ins Unglück zu stürzen. v. 4—6: Der Widersacher sieht den Grund für Hiob's Standhaftigkeit nur in der Schonung seiner Person, und so erhält er jetzt die Erlaubnis auch diese anzutasten; nur das nackte Leben soll er schonen. v. 7—10: Aber auch die schwerste und ekelhafteste Krankheit bringt Hiob nicht um seine Fassung, ja er findet noch die Kraft, die verzweifelten und vermessenen Worte seines Weibes fromm zu rügen. Das letzte Wort will jedenfalls auf die kommenden Lippensünden hinweisen, ob im Unterschied von gegenwärtigen Gedankensünden, bleibt eine offene Frage.

v. 11—13: Seine drei Freunde treffen sich, vielleicht erst nach Monaten (Cheyne nach 7 3), um ihn zu besuchen und zu trösten. Als sie aber die Grösse des Unglücks gewahren, bringen sie es nur bis zum Wehklagen und sitzen dann stumm sieben Tage und sieben Nächte bei ihm. Wieder, vgl. zu v. 10, sind die letzten Worte, die den Grund ihres Schweigens angeben, zweideutig. Reden sie darum kein Wort, weil bei so grossem Schmerz auch die besten Worte höchstens belästigen, oder weil die Worte, die sie zu reden hätten, an sich schmerzen müssen, und sie so grossen Schmerz nicht vermehren wollen? Der Dichter scheint absichtlich Wendungen zu wählen, die das Urteil über die bevorstehenden Verhandlungen offen lassen. Jedenfalls bricht Hiob das Stillschweigen zuerst und zwar nicht nur mit Klagen, sondern mit der Verwünschung seines Daseins. Cheyne (S. 15) meint, das tiefe, sprachlose Mitgefühl der Freunde ermutige Hiob zu sprechen, ähnlich Buhl (S. 18 f.). Aber diesen Mut zu schöpfen bedarf er sicher nicht eine ganze Woche. Vielmehr die Geduld, die er bisher gezeigt, wird durch ihr endloses Stillschweigen erschöpft, und dessen Beredsamkeit lag gewiss nach einer dem Mitgefühl entgegengesetzten Seite. Das beweist der Gegensatz zwischen Hiob's letzten Worten in v. 10 und seiner Klage in c. 3, und nicht weniger der Inhalt der Reden der Freunde.

zu gestellen. 2 Da sagte Jahwe zu dem Widersacher: Woher kommst du? und der Widersacher antwortete Jahwe: Vom Durchstreifen der Erde und vom Hinundhergehn auf ihr. 3 Da sagte Jahwe zu dem Widersacher: Hast du auch Acht gegeben auf meinen Knecht Hiob? Denn es gibt auf Erden nicht seines Gleichen, so fromm und brav, gottesfürchtig und dem Bösen feind; und noch immer bleibt er bei seiner Frömmigkeit, und dabei hast du mich gegen ihn aufgehetzt, ihn ohn' Ursach zu Grunde zu richten. 4 Der Widersacher aber antwortete Jahwe: Eine Haut sitzt um die andre, und alles, was man hat, gibt man

---

Auch darüber bleiben wir in Ungewissheit, ob die Anstrengungen des Widersachers mit v. 10 ihr Ende erreicht haben, ob er sich demnach als überwunden bekennen muss und fortan nur der irdische Kampfplatz, zwischen Hiob und seinen Freunden, offen bleibt — oder ob auch hinter den Freunden, ebenso wie hinter Sabäern und Chaldäern, hinter Knechten und Weib, der Widersacher steckt. Klar ist wiederum, dass es sich auch hier um die Antastung eines Besitzes handelt. Nach Verlust aller äusseren Güter und der Gesundheit bleibt Hiob noch zweierlei, sein Leben und seine Gerechtigkeit. Da das Leben zur Qual geworden, reizt ihn sein Weib, seine Gerechtigkeit selber fortzuwerfen, um jenes los zu werden; er aber klammert sich an dieses letzte, kostbarste Gut. Dieses Gutes Besitz hat sein Weib ausdrücklich anerkannt; die Freunde aber gefährden es indem sie seinen Besitz geradezu in Abrede stellen. Indessen hat der Widersacher vorausgesagt, dass Hiob durch den Angriff auf seinen eigenen Leib werde zu Fall gebracht werden, und mit dieser Behauptung ist er durch v. 10 widerlegt. Die Erlaubnis, auch seinen letzten, rein geistigen Besitz anzutasten, hat er weder erhalten, noch erbeten. Auch könnte er das kaum; denn dass Hiob diesen Besitz höher schätzt als sein Leben, schlägt der rohen Anschauung des Widersachers von der schnöden, äusserlichen Selbstsucht des Menschen geradezu ins Gesicht. So wird zu urteilen sein, dass mit 2 10 die Rolle des Widersachers ihr Ende erreicht hat, die Wette ausgetragen ist, und von den beiden Wettenden nur Jahwe fernerhin auf dem Kampfplatze bleibt. Vgl. über den Grund für die Unklarheiten der Situation die Einleitung.

C. **2, 1—3a = 1, 6—8.** — **1** Das zweite להתיצב על יי׳ Zusatz gegen 1 6, wohl geflissentlich, weil er nun einen besonderen Anlass hat. — In LXX fehlen die Worte (vgl. Beer), wohl aus religiöser Scheu gestrichen. — **2** אי מזה für מֵאָיִן 1 7 in gleicher Bedeutung, absichtslose Abweichung. Die Antwort des Widersachers ist dieselbe und doch nicht dieselbe; hier klingt sie als ob er ausweichen wollte. — **3b** ועדנו בו בח׳ die Aussagen gelten noch jetzt von ihm, genau so spricht das Weib v. 9. — ותסיתני וגו׳ Ausgeschlossen ist die Auffassung »Du hast m. g. i. aufgehetzt, damit du ihn o. U. zu Grunde richtetest«, obgleich sie dem Wortlaut nach am nächsten liegt; festzuhalten ist, dass חנם zu לבלעו gehört, daher wohl nicht »du hast mich also ohne Grund u. s. w.«. Die Wörtchen בו und חנם dienen nur zur Erläuterung, ohne durchaus nötig zu sein. Der Gegensatz zwischen Hiobs nunmehr bewährter Frömmigkeit und der grausamen Prüfung soll hervorgehoben werden. Die Gottesvorstellung ist durchaus nicht die des Dichters der Reden, sondern entschieden volkstümlich. Nur als versteckte Ironie kann der Dichter sich diese Wendung aneignen. Vgl. die Einleitung. — **4** עור בעד עור sicher volkstümliches Sprichwort in kürzester Fassung, aber darum unsicheren Sinnes. Da das zweite בעד bei נתן »anstatt, für« bedeuten muss, möchte man auch das erste so verstehen, »Haut für Haut«. Aber die Anwendung davon ist nicht leicht. Weder »Lässt du Hiob seine eigne Haut, so er dir deine« (Olsh.), noch die Haut des Viehs und der Kinder für die eigne« (Ros. Hupf. u. s. w.), noch »Gleiches um Gleiches, somit alles andre für das Leben« (Ew. Kamph. Di.) oder steigernd »wievielmehr alles andre für das Leben« (Schlottm. Del.) gibt einen befriedigenden Sinn. Bei den ersten wird »Haut« für Leib und Leben genommen, was wol Deutsch aber schwerlich Hebräisch ist, bei den letzten kommt das Wort

für sein Leben. 5 Dahingegen recke einmal deine Hand aus und rühre an sein Gebein und sein Fleisch — ob er dir nicht in dein Angesicht 'fluchen' wird. 6 Da sagte Jahwe zu dem Widersacher: Wohlan, er sei in deiner Hand, nur sein Leben wahre! 7 Da entfernte sich der Widersacher aus Jahwe's Gegenwart und schlug Hiob mit bösem Geschwür von der Fusssohle bis zum Scheitel. 8 Er aber holte sich eine Scherbe sich damit zu kratzen, und während er

---

»Haut« nicht zu seinem Recht. Aber gleiche Bedeutung der beiden בעד ist nicht nötig, weil ein Missverständnis für den mit dem Sprichwort Vertrauten unmöglich war. Daher besser schon Schultens »cutis super cute«, neuerdings Merx »eine Haut sitzt um die andre«, d. h. »man kann eine und die andre Haut zur Not entbehren«, ähnlich »das Hemd ist mir näher als der Rock«. Die Araber unterscheiden die Oberhaut bašare von der inneren Haut adame. Freilich darf auch diese Deutung nicht als einfaches Bild des vorliegenden Falles verstanden werden, sondern eben nur als hergebrachtes Sprichwort in Anwendung auf den Fall. — Unnötig Wr. אֲשֶׁר לוֹ אִישׁ »was er hat, gibt ein Mann«. — **5—7a** wieder ganz entsprechend 1 11f. אל־עצמו ואל־בשרו durch alle Haut hindurch bis ins Innerste, was für die gegebene Auslegung von v. 4 spricht. Man erwartet die umgekehrte Reihenfolge. — אל־פניך, 1 11 על. — **6** אך, 1 12 רק. — Die von Jahwe gestellte Bedingung versteht sich von selbst, da ohne sie der Streit nicht zu entscheiden wäre. — **7** מאת, 1 12 מעם. — שחין רע bösartige Geschwüre (שחין »Entzündung«, dann »Geschwür«, stets in der Einzahl als Sammelwort Ex 9 9ff. Lev 13 18ff. Dtn 28 27. 35. II Reg 20 7). Der Ausdruck ist wieder volkstümlich allgemein, wohl euphemistisch, und bezeichnet an sich nicht eine bestimmte Krankheit. Genau ebenso in der Drohung Dtn 28 35 (dort auch wörtlich die Ausbreitung מכף וגו׳, aber nachhinkend und im Widerspruch mit dem ersten Versglied, daher vielleicht von hier eingetragen), wahrscheinlich dort gleichzusetzen mit den »Geschwüren Aegyptens« v. 27. In Lev 13 18ff. ist das שחין der Vorläufer des Aussatzes (צָרַעַת [נֶגַע], ebenfalls ein verhüllender Name = Schlag, Verhängnis). Auf den Aussatz ist Hiob's Krankheit schon seit der ältesten Zeit gedeutet worden, zu ihm stimmen die überall im Buche zerstreuten Angaben und Schilderungen am besten. Der A. ist eine Krankheit der Blutmischung, der Krankheitserreger noch nicht entdeckt. Er pflegt sich fast gänzlich auf bestimmte Länder zu beschränken, heutigen Tages ausser Vorderasien und Unterägypten, Indien, China, den Sandwichsinseln besonders Norwegen, Krim und die Insel Madeira. Er pflanzt sich weit überwiegend durch Vererbung fort. Eigentliche Heilung ist noch nicht gelungen, Rückgang der Krankheit im Beginn scheint vorzukommen und wird Lev 13 vorgesehen. Unheilbarkeit ist jedenfalls die Voraussetzung, wie hier bei Hiob überall (vgl. zu v. 9). Der Tod tritt indessen meist erst nach Jahren, ja erst nach mehreren Jahrzehnten, ein. Von den zwei Arten des Aussatzes, die noch heute neben einander sich finden, dem knolligen und knotigen (tuberculösen) und dem glatten A., scheint der erstere, verhältnismässig schneller verlaufende, auf die hier geschilderten Erscheinungen besser zu passen. Jucken (2 8), aufbrechende und wieder verharschende Geschwüre (7 5), Schwarzwerden und Sichverzehren der Haut und der Glieder (30 30. [18 30]), furchtbare Entstellung des Aussehens (2 12), heftige Schmerzen (2 13. 16 6), Bohren in den Gliedern (30 17), äusserste Abmagerung (19 20. 30 18?), Fieberhitze (30 27. 30), Schlaflosigkeit und beängstigende Träume (7 4. 14), tränende Augen und stumpfer Blick (16 16?), stinkender Atem (19 17): das alles findet sich bei jener Krankheit. Näheres mit reichlichen Literaturangaben aller Art bei Winer RWB 3, Dillmann, Schenkel's Bl, Riehm's HbA, Benzinger 481 f., Nowack I, 53 f. Münch, Die Zaraath (Lepra) der hebräischen Bibel (Dermatol. Studd. 16. 1893) S. 143 ff., bezeichnet Hiob's Krankheit als chronisches Ekzem. Damit sind gewiss manche Einzelerscheinungen erklärt, nicht aber das stillschweigende Einverständnis aller handelnden Personen über Art und Ausgang der Krankheit. — עד, Kerê ועד (auch Syr. Targ.) von Dtn 28 35 vielleicht

so mitten in der Asche sass, [9] sprach sein Weib zu ihm: Du bleibst noch immer bei deiner Frömmigkeit? 'Fluche' Gott, dass du sterbest! [10] Da sprach er zu ihr: Wie die erste beste Törin (redet) so redest du! Sollten wir wohl das Gute von Gott hinnehmen und das Böse nicht (hinnehmen)? In alle dem versündigte sich Hiob nicht mit seinen Lippen.

---

bezeugt, das gewöhnlichere. — **8** Hiob sagt gar nichts, sondern bewaffnet sich nur mit dem Werkzeuge, das dem Aussätzigen wegen des beständigen Juckens und Eiterns unentbehrlich ist. — בתוך האפר umschreibt schon LXX ἐπὶ τῆς κοπρίας ἔξω τῆς πόλεως. Es ist die mezbele von heute, eig. Düngerhaufen, der aus Dünger, Asche, Scherben u. s. w. gebildete, im Laufe der Zeit zu beträchtlicher Grösse und Höhe anwachsende Hügel ausserhalb des Dorfes, auf dem noch jetzt Hiob's Leidensgenossen eine Zuflucht finden. Dort, weithin sichtbar, haben wir uns Hiob auch nach v. 12 zu denken. Anschauliche Beschreibung der m. im Ḥaurân gibt Wetzstein bei Del. Soll nun gesagt sein, dass er diesen Sitz erst jetzt eingenommen habe, weil eben selbst er, der Herr weit und breit, als Aussätziger dorthin gehört, so wird man den Satz, der durch die Wortfolge als Zustandssatz gekennzeichnet ist, mit Hitz. zum folgenden ziehen müssen: »und während er inmitten der Asche sass, sprach u. s. w.«. Will man ihn zu 8a heranziehen, wozu dessen Kürze rät, so muss man annehmen dass Hiob schon in der Asche sass, als die Krankheit über ihn kam, »er sass nämlich u. s. w.« vgl. M 524 und Gen 18 1. Dazu stimmt ein anderes. Der Ausdruck legt es nahe (vgl. bes. Jon 3 6, aber auch Job 42 6 und die häufige Verbindung von אפר und יָשַׁב), das Sitzen in der Asche als Zeichen der Trauer aufzufassen. Man müsste also annehmen, dass er diesen Sitz seit 1 20 um der Trauer willen gewählt hätte (wovon dort freilich nichts gesagt) und nun um seiner Krankheit willen beibehielte. Die ganze äussere Wirkung des Schlages bestünde dann im Ergreifen einer Scherbe aus der Asche, wozu er sich kaum zu erheben braucht, und das könnte ein beabsichtigter, sehr wirksamer Zug sein. Ganz klar ist der Zusammenhang nicht, die Entscheidung darum schwer. — **9** Man achte darauf, dass Hiob's Weib hier zuerst eingeführt wird, d. i. wo sie in die Handlung eingreift. — עוֹדְךָ מַחֲזִיק ohne Zweifel verwunderte Frage, vgl. v. 3. Ganz ohne Not und verschlechternd Merx für עודך nach dem freien μέχρι τίνος der LXX עַד אָן (82). Dort sind die Worte des Weibes zu einer langen beweglichen Rede ausgesponnen, nach Beer vielleicht aus demselben Midrasch oder Targum, dem der Zusatz zu 42 17 entstammt. — ברך, lies קַלֵּל, vgl. zu 1 5. — ומת Der beigeordnete impt. könnte bedeuten »und dann stirb«, das Ganze dann: »benutze die Zeit, die dir noch bleibt, dich durch Verfluchung Gottes für dein Leiden zu bedanken«. Dagegen aber spricht die allbekannte, fast unabsehbare Dauer des Leidens beim Aussatz. Zudem bezeichnet von zwei so verbundenen Imperativen meistens der 2te die unausbleibliche Folge der durch den ersten ausgedrückten Voraussetzung, oft auch mit einer Beimischung von Absicht und Zweck (G-K 110. 2a). M 382). Das Weib gibt ihm also den Rat, Gott zu fluchen, um durch den als Strafe sofort zu erwartenden Tod wenigstens endloser Qual vorzubeugen. Diesen Rat ist insofern jedenfalls satanisch, als das Weib damit des Widersachers Geschäfte treibt; doch können Schreck und Entrüstung ihn psychologisch erklären. Das scheint Hiob's Auffassung. Anders die ganze ältere Tradition, neuerdings z. B. Del. — **10** Der erste Satz zeigt deutlich, dass sie sonst keine solche Törin ist. Der Vorwurf ist ein schwerer, wie Ps 14 1 beweist. — גם ist nicht zu את־הטוב zu ziehen »auch das Gute nehmen wir an und sollten nicht«, weil das widersinnig ist. Erwünscht wäre die Beziehung auf את־הרע »und sollten nicht auch das Böse ann.«, aber sie ist unmöglich, ebenso die Beziehung über den ersten Satz hinweg auf den zweiten. Ueberflüssig und verschlechternd zieht M x. גם mit dem folgenden את als אַתְּ zu תדברי »redest auch du«; er müsste dann wenigstens noch ein אֶת einschieben, was Si. nachholt. גם heisst hier nicht »auch«, sondern »etwa, wohl, gar« (richtig schon Schultens »itane vero«) und geht auf die beiden Sätze in ihrem Verhältnis zueinander,

11 Als nun die drei Freunde Hiob's von alle dem Unheil hörten, das über
ihn gekommen war, da kamen sie jeder von seinem Wohnort, Eliphaz der Teman-
iter und Bildad der Šuḥiter und Ṣophar der Naʿamatiter und wurden eins mit-
einander hinzugehen, um ihm ihr Beileid zu bezeugen und ihn zu trösten.
12 Da sie aber von ferne ihre Augen erhoben, kannten sie ihn nicht
wieder. Da hoben sie an laut zu weinen und zerrissen ein jeder sein Ober-
gewand und sprengten Staub über ihre Häupter [hoch] gen Himmel. 13 Und
sie sassen bei ihm auf der Erde sieben Tage und sieben Nächte; und keiner
redete ein Wort zu ihm, weil sie sahen, dass der Schmerz sehr gross war.

3 1 Darnach tat Hiob seinen Mund auf und verfluchte sein Dasein.

---

wie oben übersetzt. Derselbe Gebrauch I Sam 22 7, aber ohne Doppelsatz. Die beiden Imperff. modal gefärbt (G-K 107. 4 b. M 379. 2). — קבל statt לקח auffallender Aramaismus, sonst nur in Chr Esr Est und Prv 19 20. — 10 a enthält die denkbar bündigste Widerlegung der Ansicht des Widersachers von Hiob's Tugend (1 9). — Ueber 10 b vgl. die Vorbemerkung.

11 Die 3 Freunde, determiniert durch den gen. אִיּוֹב (G-K 127. a). M 448). Es werden drei ähnlich reiche und angesehene Leute und Stammeshäupter sein, die natürlich in einiger Entfernung wohnen müssen. — הבאה nach dem Accent Mil'el, also perf., sodass der Artikel als Relativ-Partikel gebraucht wäre. Dafür eine Reihe gut bezeugter Beispiele, meist in späten Stellen; hier wie häufig liegt es näher mit dem Ton auf der letzten das part. in demselben Sinne zu verstehen (vgl. G-K 138. 3. b)). — אלי־פז Gen 36 4. 10—16 der erstgeborne Sohn Edom's; תימן heisst v. 11 sein erstgeborner Sohn, hier sein Wohnort (oder Stamm?). Die Verbindung beider beweist, dass Eliphaz Edomiter sein soll, Teman im Lande Edom zu suchen ist. Die Weisheit der Temaniter war berühmt (Jer 49 7 [vgl. Ob 8f.]. Bar 3 22f., vgl. dort das *μυθολόγοι*), s. Kautzsch bei Riehm unter Teman. — שוחי. השוחי ist Gen 25 2 der jüngste Sohn Abraham's von der Ḳetura, also arabischer Stamm, nach Gen 25 6 in der אֶרֶץ קֶדֶם, vgl. Job 1 3, ansässig. Das Land Suḥu zwischen Belîkh und Khâbûr (Frdr. Delitzsch, Paradies S. 297 f. Cheyne S. 15) liegt wohl zu weit nördlich. Die Namen Bildad und Ṣophar finden sich nirgend (doch vgl. das *Σωφαρ* der LXX Gen 36 11. I Chr 1 36 für MT צפי und בעי, Bruder des Teman; auch בדד Gen 36 35. I Chr 1 46 klingt an); das Naʿama des letzteren kann nicht das judäische Jos 15 41 sein. — נעמי wie Am 3 3, nicht wie Neh 6 2. 10 und öfter. — לבדד וגו׳ genau so 42 11. — 12 Sein Aussehen ist furchtbar entstellt, bei Aussätzigen oft kaum mehr menschenähnlich. — ויזרקו וגו׳ vgl. חֲמָלָה עָפָר עַל־רֹאשׁ Thr 2 10. Ez 27 30, zur Sache I Sam 4 12. השמימה steigert das העלה, indem es die Höhe des Wurfes als Zeichen starken Schmerzes hervor hebt, schwerlich das Bekenntnis der göttlichen Schickung, das bei jeder Trauer selbstverständlich ist. — 13 וישבו »sie setzten sich und blieben sitzen« wie וַתִּפֹּל וַתָּמָת Jdc 19 26 »sie fiel und blieb liegen«. — Sieben Tage und Nächte. An die Frist der Trauer ist umsoweniger zu denken, da nicht sie nachher das Schweigen brechen sondern Hiob. Auch kann hier von der Leichenklage keine Rede sein. Die Zeit bezeichnet nur das Mass seiner Geduld. Vgl. die Vorbemerkung. Beer darf sich daher nicht auf Gen 50 10. I Sam 31 13 berufen, wenn er nach der ursprünglichen LXX ושבעת לילות streicht; dagegen kann sehr wohl das Missverständnis, als wenn es sich um die Zeit der Leichenklage handelte, den Ausfall der Worte bei LXX veranlasst haben.

Cap. 3. Hiob verwünscht den Tag seiner Geburt, die Nacht seiner Empfängnis. (v. 3—10) Und war er geboren, warum konnte er nicht gleich verscheiden, um im Totenreiche Ruhe zu finden? (v. 11—19) Warum gibt Gott überhaupt den Unglücklichen das Leben? (v. 20—23) Denn Hiob's Leben ist nur ein unaufhörliches Leiden (v. 24—26).

1 פתח את־פיהו nur hier, um den Bruch des Stillschweigens hervorzuheben. —

2 Und Hiob hob an und sprach:
3 Der Tag vergehe, da ich geboren ward,
Und die Nacht, die sprach: 'siehe da' ein Mann!
4 Jener Tag bleibe dunkel,
Gott in der Höhe soll nicht nach ihm fragen,
Kein Strahl erglänzen über ihm.

ויקלל את־יומו Setzt man 1 11. 25 richtig קלל ein, so entsteht hier wie in 1 21 (vgl. dazu oben) ein schöner Gegensatz: dort יהוה, hier יומו als Gegenstand des Fluches. — יומו »seinen Geburtstag«? Das würde nach Gen 40 2 heissen יוֹם הֻלַּדְתּוֹ אֹתוֹ, auch wird in v. 7—10 ausser ihm noch die Nacht eines anderen Kalendertages verflucht. Nach יוֹם נְשָׁמָה 30 25 (vgl. אוֹר 3 16. 20) kann es auch heissen »sein Dasein«. — 2 Die regelmässige Formel für den Beginn einer Rede, vgl. 4 1. 6 1. 8 1 u. s. w. Das ויען ohne Vorreden ist weder zu pressen noch künstlich zu deuten. Das Fehlen von ויען איוב in LXX, wonach Beer die Worte streicht, erklärt sich leichter aus genommenem Anstoss, als die Hinzufügung aus Ausgleich mit 4 1 u. s. w. — וַיֹּאמַר׃ Die Vocale der Pausalaussprache mit dem Ton der gewöhnlichen, nirgend sonst als in dieser Formel des Buches Hiob; die beiden gewöhnlichen Aussprachen z. B. 1 7 (vgl. G-K 68. 1).

3 In יאבד, אולד, הרה ist der Ton zurückgezogen, um das Zusammentreffen der Tonsilben zu verhindern und einen schönen Tonfall herzustellen, wie sehr häufig, besonders vor der letzten Hebung, vgl. 5 c. 8 a. 14 a. 16 b. 17 a. b. 20 b. 25 b. 26 u. s. w. (G-K 29. 3. b). M 135). — יום der Artikel kann in der Dichtung willkürlich fehlen (G-K 126. 2. h) Anm. M 439). — אולד wie אמר Relativsätze ohne Partikel, im zweiten Fall sogar nach dem Artikel (G-K 155. 2 zwar besonders b) 1). — אולד Impf. versetzt lebhaft noch vor den Eintritt der Handlung zurück, eigentlich »geboren werden sollte«, ebenso אָמוּת v. 11 (G-K 107. 3. b)). Jer. 20 14 das perf. — Die Nacht selber redet, weiss doch nur sie (als geheimnisvolles Geisterwesen gedacht) von diesem Erfolg. Denn es ist die Nacht der Empfängnis neben dem Tage der Geburt gemeint; nicht ein Kalendertag wird verflucht, sondern deren zwei. Alles, was Beer neuerdings dagegen und für die Nacht des Geburtstages anführt, verfängt nicht. Zu יום in v. 1 vgl. oben, ohne dass die Deutung auf die Nacht der Empfängnis an dem Verständnis »Geburtstag« dort scheitern würde. Dass der Nacht nach v. 7 Geburtsjubel in Zukunft versagt bleiben soll, beweist nicht, dass sie den über Hiob's Geburt erlebt hat; man würde dann eher שׂוּב statt בּוֹא erwarten. Verwünscht Jer 20 14—18 nur seinen Geburtstag, so ist eben der Prophet von dem verfeinernden und ausbauenden Dichter überboten. Dass Hiob sonst nur von der Zeit seiner Geburt redete (10 18. 31 18), wäre unverfänglich; doch wird es durch 10 10 widerlegt. — Tag und Nacht werden verflucht als noch lebendige Wesen, da sie mit jedem Jahreswechsel wieder aufleben. Ueber das gen. masc. von לַיְלָה G-K 90. 2. c). Anm. a). — הרה גבר Pual von הרה nur hier, es wäre von der Grundbedeutung »schwanger werden« als pass. des causativum, das indessen auch nicht vorkommt, abzuleiten: »es ist schwanger gemacht worden [ein Weib, als acc.] mit einem Manne« (גבר acc.) = »empfangen ist ein Mann!«. LXX ἰδού = הִנֵּה (oder הרה als הֵרֵה, mischn. = הִנֵּה, verstanden?) eine unverächtliche Lesart: »das ist ein Knabe!« geheimnisvoller und einfacher als M. T., natürlich durchaus für, nicht gegen die Nacht der Empfängnis, wie Beer meint. S. oben. Nach LXX ἄρσεν und Jer 20 15 das Prosawort זָכָר für גבר einzusetzen, weil dieses den »vir adultus« bezeichne (Beer) ist spitzfindig. Zur Not kann die Nacht auch den vir adultus sehen.

4. 5 Verfluchung des Tages der Geburt. — 4 »Er sei Finsternis«, also als solcher nicht vorhanden, weil Gott sich nicht um ihn kümmert und ihm darum kein Licht aufgeht. Bi. Beer streichen a und gewinnen damit einen regelrechten zweigliedrigen Vers. Das geht nicht an, wenn man Tag und Nacht in v. 3 richtig bestimmt. Beer's Beweis, dass LXX das Glied ursprünglich nicht gelesen habe, ist äusserst künstlich.

5 Ihn fordre Dunkel und Grauen ein,
Gewölk soll über ihm lagern,
Tages'verdüsterung' ihn erschrecken!
6 Jene Nacht nehme Finsternis hin,
Sie 'geselle' sich nicht zu den Tagen des Jahrs,
In die Zahl der Monde komme sie nicht;
7 Siehe, jene Nacht bleibe unfruchtbar,
Kein Jubel sei ihr beschieden;
8 Sie sollen verfluchen die Tagesverwünscher,
Die den [Sonnen]drachen zu reizen verstehn;

In ihrem ἡ νύξ für היום steckt nur eine Albernheit oder Aberweisheit. — מימעל »droben« vgl. Jos 2 11. I Reg 8 23, auch Ex 20 4, vgl. über den Gebrauch das Wörterb. Dies besser als »von oben her«. Als Gottes Wohnung ist im B. H. stets der Himmel gedacht. In der Tonsilbe ist Pathach bei Athnach unverändert geblieben wie v. 9. — נהרה »Tageslicht«, nur hier. — **5** נאל nicht nach aram. Weise wie Mal 1 7 u. s. w. = גאל »besudeln«, sondern als ihren Besitz, ihr Erbe einlösen, in Anspruch nehmen Lev 25 25 u. s. w. — צלמות soll nach der Vocalisation = צַל מָוֶת »Schatten des Todes« sein, fast einzig dastehendes Beispiel eines echten Compositum ausser Eigennamen; indessen ist neuerdings fast überall die Erkenntnis durchgedrungen, dass צַלְמָוֶת zu lesen und das Wort Bildung in וֶת von צלם »dunkel sein« (im Ar. Aeth. und Assyr., hebr. nur צֶלֶם Bild, eigentlich Schattenbild) ist. Es steht dichterisch für tiefes Dunkel, schon Jes 9 1, Jer 13 16, überwiegend bei Hiob, darunter 38 17 neben צָוֶת, was vielleicht für die Vocalisierung ins Gewicht fiel. — ענגה fem. nur hier, das Sammel- oder Massenwort unterscheidend (G-K 122. 4. c)). Uebrigens sonst ungebräuchliche Feminina mehrfach im B. H., vgl. Hirzel bei Di. zu 3 4. — כמרירי יום Zum Ton vgl. zu v. 3. Die Vokale wollen כ praefixum und מָרִירִים Bitterkeiten, was nicht angeht. Hitz. כְּמָרְרֵי »wie die Abtrünnigen vom Tag« (24 13), subj. חשך und צלמות, Mx. und schon Aeltere, vgl. Beer, כְּמָרֵי = »Tagespriester«, vgl. v. 8; beides nicht gut. Besser nach Ewald כַּמְרִירֵי, Nomen mit reduplicirtem dritten Radical wie שַׁשְׁרִיר, עַבְטִיט (G-K 84 b. No. 34), Stammbedeutung nach dem Syrischen. בעת hier wie überall »jemanden erschrecken«, nicht »zum Gegenstand des Schreckens machen«, wie Beer Di. missversteht. יַתְעֻבְּהוּ »ihn zum Abscheu machen« (Beer) ist weniger dichterisch. Die dritte Verszeile als Glosse zu v. 8 zu streichen (Bi. Beer) liegt kein Anlass vor.

6—10 Verfluchung der Nacht der Empfängnis. — 6 a ganz entsprechend 4 a vom Tage, merkwürdig, dass für die Nacht ihr eigenes Wesen kein Glück ist, dass sie sich nach ihrem eigenen Ende im Tageslichte sehnt. Bickell[1] streicht in v. 6 הלילה החוא als aus v. 7 entnommen und ersetzt es durch ein יָהּ. V. 6 fiele dann noch dem Tage zu. Dies wesentlich seiner Metrik wegen, doch führt er auch den Inhalt dafür an. Aber derselbe Gedanke beherrscht v. 9. Das verstärkende הִנֵּה in v. 7 schützt die Worte in v. 6, Bickell streicht auch dies. Jetzt streicht er vollends 6 a ganz, ebenso Beer: »als ob die Nacht mit den Tagen des Jahres etwas zu schaffen haben könnte!« Wo will sie denn sonst unterkommen? — b. c. machen deutlich, dass es sich um den alljährlich wieder auflebenden Kalendertag handelt: diese Nacht soll nicht in den Kalender kommen. — יַחְדְּ ist als impf. apocop. von חדה »sich freuen« (G-K 75. Anm. 3 d). M 289. k) punktiert, vgl. Ez 18 9; einfacher und dem folgenden Gliede besser entsprechend יֶחֱד von יחד »sich vereinigen« (G-K 69. 1. A. M 263. b), vgl. Gen 49 6. — **7** Neuer Ansatz. Der Nacht wird Unfruchtbarkeit angewünscht. b geht sicher auf Geburten, a könnte daneben auch Empfängnis ausschliessen. גלמוד quadrilit. eig. wol »steinhart«, so etwa übertragen 30 3 vom Hungrigen, dann deutlich »unfruchtbar« Jes 49 21, daneben noch Job 15 34 von der Sippe des Frevlers. — Jubel über die Geburt eines Kindes, vgl. statt aller Stellen

9 Ihre Dämmerungssterne sollen dunkel bleiben,
Sie harre auf Licht und es komme keines,
Sie erschaue nicht des Morgenrots Wimpern:
10 Weil sie nicht verschloss meines Mutterleibs Pforte
Und so Unheil verbarg meinen Augen.
11 Warum starb ich nicht vor dem Mutterleib,
War heraus aus dem Schooss — und verschied;

Jer 20 15. — **8** Beachte die gehäuften Wörter für »fluchen, verwünschen« hier und in v. 1. אֹרְרֵי־יֹום muss wohl hier mehr sein, als Anwünschen der Eigenschaft eines dies ater et nefastus (wie die Babylonier solche Tage und Verwünschungen kannten, vgl. Del.[2]), da der 2. Halbvers die Auslegung bildet. Dieser zieht einen weit über die Erde, z. B. in Indien, China, Nordafrika, verbreiteten Glauben heran, dass Verfinsterungen der Sonne und des Mondes durch ein Ungeheuer bewirkt werden, das sie verschlingt. Wie man dies Ungeheuer durch allerlei Veranstaltungen, Lärm u. dgl. zu zwingen sucht, seine Beute fahren zu lassen, so hier durch Zaubermittel, sie zu ergreifen. Vgl. die Literatur bei Hitz. u. Del.[3]. — לִוְיָתָן »das gewundene Ungeheuer« (vgl. לָוָיָה [Kranz-] Gewinde) ist 40 25 ff. das Crocodil (vgl. zu 40 15—41 26), aber auch Jes 27 1 ein mythisches Ungeheuer nebst נָחָשׁ בָּרִחַ, der flüchtigen Schlange, diese auch Job 26 13. Es ist richtig, dass der Name Ps 74 13 f. den Meeresdrachen bezeichnet, auch sonst zumeist, so auch c. 40 f. dem Wasserbereiche angehört; aber das berechtigt nicht, dies auch hier vorauszusetzen und demgemäss יָם statt יוֹם zu lesen, was keinen Sinn gibt (so Schmidt bei Gunkel, Schöpf. und Chaos S. 59 und Beer). Die Ungeheuer der Schöpfungsschlacht sind bei den Babyloniern zum guten Teil an den Himmel verwiesen (Jensen, Kosmol. d. Bab. S. 315 ff.), so mag auch hier der Zshg. gedacht werden. Doch kann das leicht abzuleitende Wort füglich jederlei gewundenes Ungeheuer bezeichnen. — עֲתִיד eig. »bereit, gerüstet« 15 24, hier wie ein part. construirt (Di.). — עוֹרֵר inf. im acc. statt mit לְ, wie häufig im B. H.; לְ einzusetzen (Beer) ist daher unnötig (G-K 114. 2. A. 3 und unter dem Text, M 484. a). — Hier der erste der häufigen mythologischen Züge, die Cheyne (S. 76 f.) folgendermassen, allerdings in sehr weitem Sinne, sammelt: 21 22. 25 2; 3 8. [7 12] 26 13. 9 13. 26 12; 9 9. 38 31; 26 6. 28 22. 38 17; 18 14. 3 9. 41 18. 38 12—15. Die weitere Ausbildung, die der Mythus gerade vom Liwjatan bei den Juden gefunden hat (vgl. Riehm HbA »Leviathan«), ist nur aus Bibelstellen erklügelt, zum Beweis, dass die Anschauung nicht in geschlossenem mythol. Zshg. auf die Nachwelt gekommen ist. — Als Beispiel für den Schaden, den das Strophensuchen anstiften kann, mag dienen, dass Merx a zur vorhergehenden, b zur folgenden Strophe zählt, und כוכבי נשפו zum subj. von 6 macht. Er zählt von v. 4—10 eine Summe von 18 Stichen. Die erste Strophe (v. 4 f.) zählt 6 Stichen; damit ist also das Mass der Strophen gegeben, und so muss der nächste Schnitt durch v. 8 gehen. — **9** Vgl. zu v. 6, die Nacht soll verdammt sein, in Ewigkeit nicht von sich selber erlöst zu werden. — נֶשֶׁף hier die Morgendämmerung wie 7 4. — רָאָה בְּ »etwas mit innerer, besonders freudiger, Bewegung sehen«. Die unverkürzte Form, nicht die des Jussiv תֵּרֶא (die Bi. Beer lesen wollen), wie auch wohl bei ו cons. G-K 109, Fussn. 2. M 287 a. — Bi. streicht 8 b und zieht 9 a zu 8 a, Beer möchte lieber zu gleichem Zwecke 9 b streichen. Um beide ist es gleich schade. **10** Deutlich auf die Nacht der Empfänguis bezüglich; sie hätte sorgen sollen, dass diese nicht erfolgte. — בֶּטֶן geradezu das weibliche Organ des uterus (in weiterem Sinne »Leibeshöhlung, Bauch, Inneres« 15 2. 20 15. 20. 23. 32 18 f.), hier das des Hiob, d. h. seiner Mutter, vgl. zu 19 17. — וַיַּסְתֵּר impf. cons., zugleich Folgesatz in modaler Färbung: »so dass sie verborgen hätte« (G-K 111. 3. b. 166. 1). Wesentlich desselben Sinnes, aber nicht gleich stark, wäre וְלֹא הִסְתִּיר. — Der Satz, obgleich eigentlich nur auf die Nacht bezüglich, schliesst der Sache nach den ganzen Fluch kräftig begründend ab, und leitet mit b zur Klage über.

12 Weshalb empfingen mich Kniee
Und wozu Brüste, dass ich sog?
13 Denn sonst läge ich und dürfte rasten,
Ich schlummerte, dann hätt' ich Ruhe:
14 Bei Königen und Landesberatern,
Die Totenpaläste sich erbauten;

---

v. **11—26** die Klage, auf ein doppeltes למה v. 11 und v. 20 gestützt, in v. 20—26 wieder begründend abgeschlossen. — **11** Ueber Dag. fort. conjunct. in לֹא vgl. G-K 20. 2. a) 2). — אמות vgl. zu אולד 3 3. — מֵרֶחֶם schwierig. Die Uebersetzung »dicht vor dem M.«, ist durch Ps 73 20 כהלום מהקיץ »gleich nach dem Erwachen« und Hos 6 2 (vgl. G-K 119 3. d). 1) 2. Fussn.) gestützt; Jes 53 11 מעמל ist zu unsicher. »Von Mutterleib an« (Ps 22 11, Jdc 16 17 u. häufig) verlangt einen Zustand oder ein dauerndes Geschehen. Jer 20 17 steht מרחם mit מוֹתַנִי in solchem Zshg., dass es dem Sinne nach = בְּרֶחֶם ist. Dies mit Merx (auch Stade neigt dazu) hier nach LXX einzusetzen, wäre daher unnötig. Aber da a und b dann ohne אוֹ oder dgl. verschiedene Fälle setzten, greift man gern auf die erste Auffassung zurück. — יצאתי ואגוע Das perf. ist am leichtesten noch von למה לא abhängig zu machen: »warum bin ich nicht ausgetreten u. s. w. und durfte dann verscheiden?« Das Impf. וְאָגוַע entspricht dem אמות. גוע 8 mal im B. H., 12 mal bei P im Hexateuch, sonst nur 2 mal, am frühesten Thr 1 19. — **12** Das in v. 11 Gewünschte wäre auch dann geschehen, wenn das in v. 12 Verbetene unterblieben wäre. Der Sinn von b ist ohne weiteres klar: er wäre Hungers gestorben. Aber was bedeutet hier »Kniee, Schooss?« Ausführlich handelt darüber Stade in ZATW VI. 86 S. 149 ff. Er schliesst aus die Kniee der Mutter, ebenso die des Vaters (behufs des Actes der Anerkennung), auch die der Hebamme, und entscheidet für die einer Frau, auf deren Schoosse sitzend nach weitverbreiteter Sitte die Hebräerin habe gebären müssen. Mit jenen Stellen hat die unsrige, wo es sich um das zum Leben Nötige handelt, schwerlich etwas zu thun. Vielmehr, wenn es an aller sonstigen Hülfe fehlt, was hier als äusserstes vorausgesetzt werden kann, ist der Schooss der Mutter das gewiesene erste Lager für das Kind, damit es sich nicht verblute. Daneben liesse sich auch einfach an den Schooss als Inbegriff alles Hegens und Pflegens denken. — **13** Die Sätze mit »warum«? haben den Wert eines hypothetischen Vordersatzes, zu dem v. 13 den Nachsatz bildet: »denn (wenn das eine geschehen, das andere unterblieben wäre) dann läge ich u. s. w.« עתה geht daher hier nicht auf die Gegenwart = »nun«, sondern auf die Erfüllung der Bedingung = »dann«, wie 8 6. 13 19. So stehen auch die perff. שכבתי und ישנתי als tempus des Nachsatzes eines Unmögliches setzenden Bedingungssatzes, wie dies am besten und fast regelmässig bei den mit לוּ und לוּלֵי eingeleiteten Sätzen zu beobachten ist (G-K 159. 3. Beispiele C. 1, auch 106. 4.). Der auffallende Wechsel in אשקוט und ינוח ist dann aus der Loslösung von dem Vordersatz und selbstständigem Eintritt des temp. für bloss Gedachtes zu erklären; doch wäre für וְאֶשְׁקוֹט auch וָאֶשְׁקוֹט möglich. — ינוח לי unpersönlich wie Jes 23 12. Neh 9 28, anders hier v. 17. 26. — **14—19** Beschreibung der Gesellschaft und der Zustände an dem Orte, wo er dann sein würde, dessen unheimlicher Name hier noch ungenannt bleibt, es ist die Šeôl (7 9. 11 8. 14 13. 17 13. 16. 21 13. 24 19. 26 6). Neben Jes 14 die ausführlichste Schilderung. Diese hat durchaus universalistisches Gepräge, ebenso wie Jes 14; von dem alten »Versammeltwerden zu den Vätern« ist nicht mehr die Rede. Vgl. Schwally, Das Leben nach dem Tode, 54 ff. — **14** f. מלך, יועץ, שר in derselben Abstufung Esr 7 28. 8 25, ähnlich Jes 19 11; neben dem König die höchsten Beamten. — חרבות sehr häufig »Trümmer«, in Trümmern liegende Städte, vgl. besonders Jer, Ez, Dt-Jes. Diese »bauen« heisst »wiederaufbauen« aus ihrem Schutt, vgl. Jes 58 12. 61 4. Ez 36 33 u. s. w. Um nun irgend welche besondere Beziehung auf die beiden Subjekte zu gewinnen, hat man an das religiös verwerfliche Wiederbauen verfehmter Städte (vgl. 15 28 und die Belege dort) gedacht oder gemeint,

15 Oder mit Grossen, denen Gold zu eigen,
Die ihre Häuser mit Silber füllten;
16 Oder ᵓ gliche der verscharrten Fehlgeburt,
Den Kindern, die das Licht nicht erblickten.
17 Dort lassen die Frevler ab vom Toben
Und dort ruhen aus die Krafterschöpften,
18 Allesammt haben die Gefangenen Frieden,
Hören nicht des Frohnvogts Stimme.
19 Klein und Gross, dort ist's eins,
Und der Knecht ist frei von seinem Herrn.
20 Warum gibt er dem Geplagten das Licht
Und Leben den Herzensbetrübten;

---

dass die bloss als Grabdenkmäler aufgetürmten Riesenbauten wegen ihrer Oede an sich »Ruinen« genannt seien. Am besten denkt man mit Ew. u. Aa. unmittelbar an die Pyramiden (äg.-arab. hirâm, ahrâm, vgl. Del., vielleicht durch Volksetymologie oder Verderbnis und missverständliche Vocalisation entstellt). Aenderungsvorschläge Ch חֳרָבוֹת עוֹלָם, Böttch. חֳרָבוֹת, Olsh. אֲרָעוֹת, Beer חֳרָבָלוֹת. Zu לָמוֹ vgl. S § 349. — **15** המלאים doppelte Aufhebung der Consonantenverdoppelung, vgl. G-K 20. 3 b, M 119. S § 136. **16** א streicht Bi. als »gegen die Strophik«. — נֶפֶל (LXX ἔκτρωμα vgl. I Kor 15 8) Koh 6 3. Ps 58 9. Für לֹא אֶהְיֶה lesen Hitz. Beer לֹא הָיָה »die nicht geworden«; aber dadurch verliert der Satz sein Prädikat. Besser streicht Wr. das לֹא als aus 10 19 hier eingedrungen: »oder ich gliche der verscharrten Fehlgeburt, den Kindern u. s. w.« Beer nach Reiske will v. 16 hinter v. 11 versetzen, die Fehlgeburt hinter die Totgeburt. Er vergisst das כ; die Fehlgeburt wird hier nur verglichen. Ob König und grosser Herr oder möglichst bald vergessene, nicht zum Menschen gewordene Fehlgeburt ist dort in der Unterwelt gleich. In v. 17—19 häufen sich diese Gegensätze. — **17** שם durchaus nicht das Grab, sondern wieder scheue Hindeutung auf die Unterwelt (vgl. zu 1 21). — רגז hier das Toben der Gewalttätigkeit vgl. 37 2. 39 24, ganz anders das innere des Leidens 3 26. 14 1. יָגֹז oder לָרֹגֶז wäre in Prosa zu erwarten. — יָגֵעַ »ermüdet« für das (seltene) יָגֵעַ nur hier. — Statt רשעים will Beer einer Anregung von Aben Esra und Ramban folgend לְעָשִׁים »Zitternde« lesen. Er übersieht damit ganz die eben aufgezeigte Absicht die Gegensätze einander gegenüber zu stellen, die er freilich durch Versetzung von v. 16 verdunkelt. Zudem findet sich רעש überall nur von elementarer Erschütterung. Seine entrüstete Frage: »Sollte Hiob wirklich verlangen, an der Ruhe der »Frevler« im Šeôl theilzunehmen?« verkennt völlig den Sinn dieses Kapitels und fällt gar nicht ins Gewicht. — **18** שאנו Die einzige verbal abgewandelte Form, obgleich verbaler Gebrauch durch Jer 30 10. Prv 1 33 gesichert ist. Als Nomen 12 5 (und als שַׁלְוָנִי, wohl nach dem folgenden Wort verschrieben, 21 23), abgewandelt Am 6 1 u. s. w. — ולא (Syr. u. Mscrr., vgl. Beer) hat viel für sich. — נגש recht eigentlich »Frohnvogt« (Ex 5 6 ff. Jes 9 3 u. s. w.), darum sind אסירים die vornehmlich aus Kriegsgefangenen bestehenden Frohnarbeiter. — **19** הוא nicht Wiederholung des subj. »er ist dort«, sondern für »derselbe«, wie b beweist (Jes 41 4. Ps 102 28, vgl. G-K 135. 1. Fussn.). — מארניו Zu dem Pluralsuffix vgl. G-K 124. 1. A. c). M 302. a. 4). 507. 2. — Bi. streicht v. 19 als Glosse zu v. 17 u. 18: er müsste ihn sonst mit dem einen neuen Abschnitt beginnenden v. 20 zu einer Strophe zusammenschliessen.

20—23 Das »Warum?« wird von seinem eigenen Schicksal auf die ganze Weltregierung ausgedehnt, wie v. 11—19 zunächst ohne jede Rücksicht auf Verschuldung. Warum erspart Gott den zum Leiden Bestimmten nicht lieber das Leben? — **20** יִתֵּן Bisher ist eine handelnde Person gar nicht in Betracht gezogen, hier tritt ein »er« hervor, der

21 Die des Todes harren, und er kommt nicht,
Die nach ihm spähen, mehr als nach Schätzen;
22 Die sich freueten bis zum Jubel,
Frohlockten, fänden sie das Grab;
23 Dem Mann, dem sein Weg verborgen liegt,
Und um den Gott rings einen Zaun gelegt?
24 Denn wie mein [täglich] Brod trifft mein Seufzen ein,
Und wie Wasser ergiesst sich mein Geheul;
25 Denn fürchtete ich was, so kam's über mich,
Und wovor mir graute, das traf mir ein:
26 Nicht durft' ich ruhen, nicht rasten, nicht verschnaufen: so kam [neue] Plage.

Name »Gott« ist noch scheu vermieden; erst v. 23 tritt er hervor, und erst 6 4 nennt Hiob ihn offen als Urheber s e i n e r Leiden. In solchen feinen Zügen offenbart sich grossartige psychologische Kunst. — Das impf. für die tägliche Erfahrung (G-K 107. 2. b. M 377. 2) — מָרֵי נֶפֶשׁ, (über diese Genitivverb. G-K 128. 3) vgl. נֶפֶשׁ מָרָה 21 25, sehr häufig, etwa »verzweifelt, hoffnungslos«, darum auch zu allem fähig (Jdc 18 25. I Sam 22 2. 30 6. II Sam 17 8). Wr. macht den Vers von Prv 31 6 abhängig; doch dürfte die merkwürdige Aehnlichkeit trotz ganz anderen Inhalts auf Zufall beruhen. — **21. 22** Beschreibung mit dem part., das im 2. Gliede in das verb. fin. aufgelöst wird, häufig, vgl. 12 17. 19—24; beständiger im Beibehalten des part., wo das Subjekt nicht wechselt, 5 9—13 (G-K 116. 5. A. 7. M 387). — **21** Vgl. a mit 9 b. — וַיַּחְפְּרֻהוּ setzt perfektischen Sinn des part. voraus; doch ist zu erwägen, ob der Sinn nicht präsentisch ist, dann wäre das reine impf וְיַחְפְּרֻהוּ zu lesen. Irrthümer dieser Art sind im A. T. sehr häufig, freilich oft wie hier nicht sicher festzustellen; vgl. zu v. 24 und weiterhin. חפר wohl nicht »graben«, wie denn der acc. für »graben nach etwas« schwerlich zulässig, sondern »ausschauen, spähen« wie 11 18. 39 29, hier auch mit dem acc. des Gesuchten. Nur bei der Bedeutung »graben« ist die Aenderung ממטמונים (Beer) erwünscht; dass LXX Syr. Hier. so übersetzen, kann auf diese Auffassung zurückgehn. — **22** Umgekehrter Bedingungssatz, dessen Vordersatz mit כי den Vers schliesst. — אֱלֵי־גִיל, אל steigernd wie Hos 9 1, zweifelhaft Job 5 5, vgl. שִׂמְחַת גִּילִי Ps 43 4. אלי nur im B. H. (5 26. 15 22. 29 19), ebenso wie עֲלֵי. Alle diese verlängerten dichterischen Formen (עֲדֵי, אֱלֵי, בְּמוֹ, כְּמוֹ, לְמוֹ, מִנִּי) im B. H. besonders häufig. Vgl. Stade Gramm. 375. Budde, Beiträge S. 115 ff. Zweifellos hat ihre Verwendung rhythmische Gründe, so wenig daraus auf ein festes Metrum geschlossen werden kann. — אֱלֵי־גַל »über einen [auf den] Grabhügel« (Beer mit Benutzung des Syr. unter Hinweis auf גָּדִישׁ 21 32) ist zwar fein aber kühn, da weder גל noch אל sonst so gebraucht wird; auch dadurch, dass b sonst einen geringeren Grad von Freude ausdrücken würde, nicht ausreichend begründet. — Bi. ermöglicht durch Streichung von v. 22 (a nach LXX?) seine vierzeiligen Strophen. — **23** לְגֶבֶר hängt, nachdem מָרֵי נָפֶשׁ durch die Appositionen v. 21. 22 erschöpft ist, wieder von יִתֵּן v. 20 ab. Darum wie wegen des innigen Zshgs. zwischen v. 25 und 26 ist es unmöglich, den Vers mit Merx hinter v. 25 zu schieben. Nur sein willkürliches und wertloses Strophenschema nötigt ihn dazu. — Vgl. zu dem Verse Hos 2 8 und oben zu 1 10. — אֱלוֹהַּ vergisst, dass Gott gleichzeitig Subjekt von יִתֵּן ist.

v. **24—26** Rückkehr zum eigenen Fall. »[So darf ich fragen], denn u. s. w.« — **24** לִפְנֵי »vor, noch eher als« giebt keinen rechten Sinn, auch »statt« nach 4 19 und I Sam 1 16 befriedigt nicht ganz. Der Sache nach entsprechen jedenfalls Ps 42 4. 80 6. Verbessern könnte man etwa כְּפִי »wie«. — Nach תבא sollte man תָּבוֹא erwarten; doch ist תבא überflüssig, ja störend; denn es i s t ihm wie sein tägliches Brod, trifft nicht ein. Bi. streicht das Wort. — Bi.[2] liest für כי לפני ל' bloss כְּלַחְמִי und streicht תבוא. — כַּמַּיִם, zum

4 [1]Da hob Eliphaz der Temaniter an und sprach:
[2]Wirds, wagt man zu dir 'zu reden', dich verdriessen?
Doch den Worten zu wehren — wer vermag's?
[3]Siehe, du hast Viele vermahnt
Und schlaffe Hände stärktest du;
[4]Den Strauchelnden hoben deine Worte
Und wankende Kniee festigtest du:

Artikel vgl. G-K 126 3). — שאגתי starkes Wort, für das Gebrüll des Löwen gebräuchlich (4 10). Auffallend der plur., über das mascul. Prädikat dazu vgl. G-K 145. 7. A. 1. — **25** פחד פחדתי vgl. M 208. — ויאתיני Ueber die Beibehaltung des dritten Wurzellautes vgl. G-K 75. Aa. I. 4. M 283. 289 Anm. — Der acc. beim intrans. Verb. wie בוא 15 21. 20 22. (22 21?) vgl. גור Ps 5 5, häufiger שכן. G-K 117. 4. — Der Satz ist ein Bedingungssatz ohne Partikel (G 159. 2 Beisp. f.) — יבא vielleicht impf. cons. losgelöst von seinem ו, was in der Dichtung vorkommt, vgl. M 394 a. G-K leugnet diese Möglichkeit (49 Fussn. 2). Streicht man mit Bi. Beer das ו von ויאתיני nach Vss., so ist יבא als reines Impf. für die häufigere Erfahrung richtig; sonst wäre hinter יגרתי leicht בָּא zu lesen. — **26** Die Auflösung des Verses in eine lange Zeile kennzeichnet meisterhaft das hoffnungslose Einerlei und dient zu nachdrücklichem Abschluss. שָׁלַוְתִּי die einzige Ḳal-Form mit festem ו im Inneren des Wortes vgl. G-K 75 i. A. M 283.

Cap. 4. 5. Nur zaghaft versucht Eliphaz den Hiob zurechtzuweisen, wie dieser ehemals so viele Leidende (4 2—5). Wie Hiob selber weiss, geht niemand schuldlos unter (v. 6—11). Eliphaz aber weiss durch Offenbarung, dass kein Engel, geschweige ein Mensch, ohne Irrtum und Schuld ist (v. 12—21). Kein Unmut hilft gegen selbstverschuldetes Uebel (5 1—7); Gott soll er anrufen, der allein Rettung bringen kann (v. 8—16). Dann wird ihm die Züchtigung selbst zum Segen gereichen und der Rest seines Lebens in Friede und Glück verlaufen (v. 17—27).

C. **4, 2** In הנסה sahen schon die meisten Vss. andere (freilich ungeheuerliche) Schreibung für הֲנִשָּׂא (ebenso zweifelhaft Ps 4 7) und erklärten das dann (ob Niph. oder 1. plur. impf. Ḳal) nach נשא קול, נ׳ מָשָׁל 27 1. Hoffm. setzt הֲנִסָּה = הֲנִשָּׂאָה, sieht also das ה nicht als Ersatz des א an, sondern lässt dieses überschlagen werden; er will nicht, wie Beer berichtet und selbst annimmt, הֲנִשָּׂא lesen. Aber der richtig geschriebene Stamm נָסָה (Pi.) »versuchen, einen Versuch mit etwas machen« (I. Sam 17 39. Dtn 28 56) giebt einen weit besseren Sinn (So Targ.). Nur ist dann statt des Nomen דָּבָר, in dem schon die Punktatoren jene Auffassung der Ueberss. niedergelegt haben, der inf. דַּבֵּר zu lesen (so auch Beer), wodurch auch אליך besseren Anschluss erhält. Es wird der zögernde Versuch damit eingeführt, der auch durch die Entschuldigung in b bezeugt wird. Da aber das Niph. von נסה »wird versucht = versucht man« ohne Belege ist, so ist die Form als perf. Pi. aufzufassen, »versucht einer = versucht man«. Mit der Punktierung דַּבֵּר ist die Auffassung des תלאה als Relativsatz, »ein Wort, das dich verdriesst«, die ohnehin schwierig ist, ausgeschlossen; unnötig ist es nach Prv 23 5 הֲ als »wenn« zu fassen. Es ist vielmehr Frage mit eingeschlossenem Bedingungssatz ohne Partikel, die Stellung des ה ähnlich wie die des גַּם in 2 10. Ganz ebenso v. 21, gleiche Bedingungssätze 7 20. 23 10. 24 24 (vgl. G-K 159. 2 f. 150. 2 e). — וַעְצֹר statt וַעֲצֹר seltener Fall festen Silbenschlusses bei ו vor Gutt. (M 132 f. G-K 28. 2). Das ל fehlt wie bei דַּבֵּר in a, vgl. zu 3 8. — מלין plur. von מִלָּה, aram. Wort mit aram. Endung = דָּבָר (G-K 87. 1. a.). In jeder Form (das verb. 8 2. 33 3) im B. Hiob häufig, sonst sehr selten. — Bi. streicht v. 2; »er setze eigentlich schon voraus, dass Job den Zuspruch der Freunde ungeneigt aufgenommen habe«. Man fragt sich, wie? — **3—4** Das יסרת giebt die Zeitlage an, die folgenden Imperff. bezeichnen auf dieser Grundlage die Wiederholung, vgl. zu 1 4 und

5 Nun es an dich kommt, wirst du verdriesslich,
Da es dich selbst trifft, verlierst du die Fassung.
6 War nicht deine [Gottes-] furcht dein Vertrauen
'Und' Deine Hoffnung " dein unsträflicher Wandel?
7 Besinn' dich doch: wer verdarb wohl schuldlos
Und wo gingen Rechtschaffene unter?
8 Soweit ich sah — die Unheil gepflügt
Und Leid gesät, die ernteten es.
9 Von Gottes Odem verdarben sie
Und von seinem Zornhauch vergingen sie.
10 Gebrüll des Löwen und Leuenstimme —
Und der Jungleu'n Zähne sind ausgebrochen;
11 Der Löwe geht ein aus Mangel an Raub,
Und der Löwin Junge zerstreuen sich.
12 Zu mir aber stahl sich ein Wort,
Und mein Ohr fing auf ein Flüstern davon —

G-K 107. 1 b). Perl. will יַסַּדְתָּ »du hast befestigt«; doch wird יסד nirgends so gebraucht, auch Ps 83 nicht. — **5** תבוא fem. für ein unbestimmtes subj., unser »es« (G-K 122. 4. a) 144. 2. M 435). Sehr auffallend die imperff. conss. des Nachsatzes nach dem präsentischen impf. G-K 1114. 2) γ). — תגע die Partikeln von a zu ergänzen. — נבהל 216. 2315. — Bi. streicht v. 5, diesmal stillschweigend, ohne jede Anm.

6 Ein neuer Absatz beginnt nicht mit v. 7, sondern hier, da in v. 2—5 das Leiden an sich ins Auge gefasst wird, von v. 6 an aber nach seiner Veranlassung und seinem endlichen Ziele (gegen Di. und Wellh. J. f. d. Th. XVI S. 557). — יראה im Sinne »Gottesfurcht« nirgend im A. T. als in den 3 Reden des Eliphaz 46. 154. 224, sicheres Zeichen für des Dichters Absicht, die Redner auch stilistisch auseinander zu halten, anders 614. 2828, vgl. 11. 8. 9. 23. — כסלה Zuversicht nur hier fem., mit suff. 814. 3124 כִּסְלִי. — Diesem entspricht in b תקותך, so dass dieses Prädicat, תם ד׳ Subjekt sein muss. Da sich keine Stelle sonst findet, in der das Subjekt allein durch ו apodoseos eingeführt würde (II. Sam 1534 ist es ein vollständiger Satz, für das erste וַאֲנִי lies אֲנִי), so ist וְתם ד׳ schwerlich möglich (anders G-K 143. A. 2). Statt תקוְתך ans Ende zu setzen (Hupf. Merx), wodurch ein hässlicher Klang entstünde, wird man einfach ו zu streichen oder vor תקוְתך zu setzen haben. Als Ursache der Verderbnis könnte man für den ersteren Fall ein תום annehmen (Reiske, vgl. Beer). — **7** Dies Vertrauen war völlig gerechtfertigt, wie die Erfahrung beweist. — הוא wie זה nach מי macht die Frage nachdrücklicher und lebhafter (G-K 136. A. 2). — נכחד Der Stamm hat sonst bei Hiob die gewöhnliche Bedeutung »leugnen, verhehlen, verbergen« (610. 1518. 2012. 2711), hier, 1528. 2220, nur bei Eliphaz, »vertilgen«, vgl. zu v. 6. — **8** כאשר ראיתי wohl nicht Zeitsatz, sondern soviel wie »meiner Erfahrung nach«. Aehnliche Betonung der persönlichen Erfahrung oder Meinung bei Eliphaz beim Beginn neuer Absätze auch v. 12. 53. 8. 27. — Die Ernte entspricht der Aussaat, ja der Bestellung des Ackers. Ebenso mit andrem Bilde 1535. Die Aussaat aber für das Unheil ist ein Verhalten, das dem in v. 7 genannten entgegengesetzt ist. Vorsichtige Andeutung. — **9—11** behagliche, in 10f. sprichwörtliche Durchführung des Lieblingsthema's; 10f. zu streichen, wie Merx aus metrischen Gründen tut, ebenso Siegfried, ist Willkür. — **10f.** Unnachahmlich die Menge der Bezeichnungen für den Löwen. לביא bedeutet zwar nicht an sich »Löwin«, steht aber doch Ez 192 (wo einfach לָבִיא zu punktieren) in diesem Sinne, der auch hier bei der Brut gut passt. — **10** Auffallendes Zeugma, richtiges Prädikat zu a wäre etwa נִשְׁבַּת — נתעו für נתצו starker Aramaismus (wie z. B. אֶרֶץ = אֶרֶע) vgl. 1910.

13 In Gedankenwirren von Nachtgesichten,
Da Tiefschlaf auf den Menschen lag —
14 Schrecken traf mich und Beben
Und erschreckte meine Gebeine allesammt.
15 Und ein Wehen strich über mein Antlitz,
Es starrte das Haar an meinem Leibe.
16 Da stand's — sein Aussehn erkannt' ich nicht —
Eine Gestalt vor meinen Augen,
Eine säuselnde Stimme vernahm ich:
17 Kann der Mensch vor Gott gerecht sein,
Vor seinem Schöpfer rein sein der Mann?
18 Sieh, seinen Dienern traut er nicht
Und seine Boten zeiht er des Irrtums:

---

12 וְאֵלַי Das Ich wird wichtig vorangestellt, vgl. zu v. 8. — יגנב Einmal findet sich (II Sam 19 4) das reflex. Hithp. »sich heimlich schmiegen, sich drücken«, ähnlich unsrem »sich stehlen«. Das pass. ist auffallend, fast möchte man das Niph. יָגֻנַּב punktieren Zum Impf. vgl. zu 3 25. — שמץ nur noch 26 14 ebenso. — מנחו nur hier (in P.), ebenso vereinzelt מְנֻחָם i. P. 11 20. — **13** שעפים genau so, etwa = Grübeln, 20 2, gewiss dasselbe Wort mit סְעִיפִים »Verzweigungen, Geäst«. — מיה »wie es hervorgeht aus«, viell. auch »gleich nach« wie מֵהָקִין Ps 73 20, vgl. zu 3 11. Es wäre also ein Halbschlaf, zwischen Traum und Wachen. Schwerlich compar. »In Gedanken tiefer als Gesichte der N.« (Hoffm.). Bi. Beer nach LXX und Mscrr. וְהִזְיוֹנוֹת. — בנפל וגו bezeichnet danach nur die Zeit, vgl. ähnlich und doch anders 33 15. Bi. streicht das ב nach LXX ἐπιπίπτων; für sein Metrum vorteilhaft, für die Sprache nicht. — **14** קראני geht auf קרה »begegnen« zurück wie לְקַרְאת und genau so תְּקָלָאוּם II Sam 21 12 Kerê (G-K 75. A. 22). — הסחיר subj. ist פַּחַד. — **15** רוח Nicht »Geist«, sondern »Wehen«, in dem sich freilich das Nahen der Erscheinung ankündigt. — יהלף wie alle Verba in v. 15f. impf. der lebhaften, aufgeregten Erzählung (M 378. 1). — תסמר »es machte starren« scheint durch das Pi. beabsichtigt, ist aber durch das fem. in diesem Zshg. ausgeschlossen. Daher viell. nach Ps 119 120 als Kal zu lesen. So jetzt auch Beer, Si. dafür Niph. תִּסָּמֵר. — שערת fem. für »Haar« nur hier, es dürfte Massenwort sein, vgl. zu 3 5. Mx. liest nach Targ. שְׂעָרָה, wie 9 17. Na 1 3 für סַעָרָה (38 1) »Sturmwind« und dann das Pi., Beer ebenso = שִׁעֵר 18 20: »Schauder machte mein Fleisch starr«. — **16** יעמד mit unbestimmtem subj., worauf das suff. von מראהו sich bezieht, dann in תמונה das denkbar unbestimmteste Wort für das »etwas«, aber durchaus nicht »Abbild«, vgl. Ex. 20 4, wo das ו vor כל nach Dtn. 5 8 zu streichen ist. Es steht überall nur von Gott und Gegenständen der Anbetung (Num 12 8. Dtn 4 12 ff. Ps 17 15), was hier zu beachten ist. — דממה וקול nicht gleich קול דממה I Kön 19 12, obgleich jene Stelle anklingen mag; hier vielmehr artikuliertes, wenn auch ganz leises Reden. Lies daher nicht mit Bi.[1] Beer דממה וְקוֹל. Vollends bedarf es bei so gutem Sinn nicht der von Bi.[1] und Ch. nach teilweisem Vorbild von Merx vorgenommenen Ausgestaltung in 4 Glieder auf Grund des ἴδον καὶ οὖκ ἦν μορφή der LXX; noch auch des blossen אֶרְאֶה וְאֵין für מראהו (Si.). Bi. (und Beer) streicht b; er würde die vorzügliche Zeile schwerlich »sehr prosaisch« finden, wenn er dreizeilige Verse für zulässig hielte.

17 אִם — הֲ die gewöhnliche Form der Doppelfrage, hier wie oft ohne jede ausschliessende Kraft (G-K 150. A. 2. b). — מאלוה Komparativische Fassung ist durch die Auslegung v. 18f. ausgeschlossen und durch die Wortstellung erschwert; auch ist die Frage soweit noch nicht vorgeschritten. Vielmehr hier wie sicher bei נֶגֶד Num 32 22 »von ihm aus gesehen, nach seinem Urteil«. G-K 133. 1. A. 1 Fussn. 2 sieht hier ein Verhältnis: »Gott gegenüber«; doch ist Gen 38 26 schwerlich genau parallel. Sonst ebenso

19 Geschweige die Lehmhausbewohner,
Deren Fundament im Staube liegt! —
'Sie werden' zerquetscht der Motte gleich,
20 Zwischen Morgen und Abend werden sie zerschmettert,
Unbeachtet vergehn sie auf immer.
21 Ist's nicht also: heraus ihr [Zelt]seil —
Und sie sterben, sie wissen nicht wie.

5 1 Ruf nur — ob wer dich erhöret,
Und an wen von den Himmlischen willst du dich wenden?

עִם 9 2. 25 4 vgl. 10 13. 15 9. 23 14. 27 11. 34 33. — **18** הן im ganzen die spätere Form, im B. H. doppelt so häufig wie הִנֵּה (v. 3), fast so häufig wie im ganzen übrigen A. T. — עבדיו durch מלאכיו näher erklärt als Engel, auf die Eliphaz ganz ebenso in 15 15 verweist. — תהלה *απ. λεγ.*, von Di. auf die äth. Wurzel תהל »irren« zurückgeführt. Daneben mag man mit Hupf. Mx. Si. an תִּפְלָה (1 22) denken. Beer's הַתָּלָה wäre sehr willkommen, wenn תלל, התל jemals ein »Irren, Sichtäuschen« bedeutete statt ein »Täuschen, Zumbestenhaben«, das hier keine Stelle findet. — **19** אף »auch, sogar, obendrein« führt steigernde Sätze ein (vgl. 14 3. 15 4). Bei vollem Satze, oder wo er wie hier aus dem Zshg. zu vervollständigen ist, sonst אַף כִּי »wieviel mehr wenn, geschweige denn dass« (9 14. 15 16. 25 6); vgl. G-K 153. 154 Fussn. c). M 520 c. — Die Lehmhäuser nach dem 2. Gliede sicher bildlich für den menschlichen Leib (10 9. 33 6). — יסוד übertragen für die Daseinsbedingungen auch 22 16 bei El. (vgl. Prv 10 25). — ידכאום Vergeblich sucht man ein geheimnisvolles subj. Lies entweder יְדַכְּאֵם »er [Gott] zerquetscht sie«, oder besser יְדֻכְּאוּ. Das ם ist dann aus Versehen nach יסודם eingedrungen. — עש »Motte«, sonst nach ihrer zerstörenden Tätigkeit verwendet (13 28). Das ist hier nicht möglich, doch liegt es ebenso nahe sie als Gegenstand eifriger Verfolgung und spielend leichter Vernichtung heranzuziehen. — לפני vgl. zu 3 24. מִלִּפְנֵי (Reiske), כְּל׳ (Si.), לְפִי (Stade) bessern nichts. — Das dritte Glied wird besser mit dem folgenden Verse verbunden. Geistreich, aber willkürlich, die Herstellung von Bi.[1]: יְדַכְּאֵם לִפְנֵי [עֵת יְבַלֶּה כְּבוֹדָם כְּמוֹ] עָשׁ. Jetzt streicht er statt dessen 19 c. — **20** יכתו Zur Punktierung vgl. G-K 67. 5. Anm., 29. 4. a. — מבלי hier doppelte Verneinung für »ohne«, in v. 11 »aus Mangel an«. — משים für מ׳ לֵב (vgl. 1 8) wie 23 6. 24 12. 34 23. Jes 41 20. Merx מושיע (nur vermeintlich nach LXX, vgl. Beer), weniger gut. — **21** Ueber den Satzbau s. zu v. 2. — יתר hier nichts anderes als Saite, Sehne, Strick wie 30 11, und zwar der Zeltstrick, der am Pflock befestigt das Zelt hält, sonst מֵיתָר (eigentlich Ex. 35 18, übertragen ganz ebenso Jer 10 20). Im B. H. ganz ähnliche Vorstellungen 6 9. 27 8. Olsh. u. s. w. יְתֵדָם »ihr Zeltpflock«, was allerdings zu dem Tatwort unmittelbarer passt, aber nicht nötig ist. — בם nicht zu pressen, wohl nur nachdrückliche Wiederholung des Suffixes wie 20 2, ähnlich עליו 14 22. Si. stellt מֵהֶם her, auch Beer hält es für nötig, aber die Vorstellung »ihren Zeltpflock von, aus ihnen« ist schwer zu vollziehen. Eher wäre בם als Wiederholung von דם zu streichen. Beer zieht den aus LXX zurückübersetzten Wortlaut הֲלֹא נָשַׁף בָּהֶם וַיִּבָּשׁוּ (= Jes 40 24) vor; doch wird nicht jeder es mit ihm so leicht finden, dass unser Text daraus verderbt sei. — ולא בחכמה schwerlich »ohne in ihrem Leben die rechte Weisheit gefunden zu haben«, sondern nur auf den Augenblick des Todes zu beziehen.

5, 1 Der Gedanke ist, dass Hiob versuchen könnte, Hülfe gegen Gott neben ihm zu suchen. Das könnte seine Sache nur verschlimmern, als ohnmächtiges Eifern. — עונך »erhören«, antworten durch die Tat, wie es beim Gebet das Entsprechende ist, vgl. 12 4. Zu dem suff. mit Dag. f. vgl. S 355 b. — קדשים »Heilige« (oben wegen seines katholischen Sinnes vermieden) für Engel im B. H. nur noch bei Eliphaz 15 5, sonst nur

2 Vielmehr den Toren mordet der Aerger
Und den Einfältigen tödtet der Eifer.
3 Ich sah wohl den Toren Wurzel schlagen,
Doch 'leer stand' seine Stätte auf einmal.
4 Seine Söhne kommen fern ab vom Heil
Und werden zertreten im Tor ohne Helfer;
5 Was 'sie geerntet', der Hungrige isst es,
(?) Und 'ihre Garbe, der Elende' nimmt 'sie' auf (?)
Und die Schlinge schnappt nach ihrem Gut.
6 Denn nicht aus dem Boden geht Unheil auf,
Noch aus der Erde sprosst das Leid:

Ps 89 6. Sach. 14 5; »der Heilige« 6 10 als Gottesname. Vgl. zu dieser Rolle der Engel 33 23. — Si. streicht v. 1 als Glosse zur Erläuterung von ולא בחכמה, Beer erklärt umgekehrt, 4 21 schliesse nicht an 5 1 sondern 5 2 an, und scheint Si. zuzustimmen. Beides ist unrichtig, da 4 19 ff. vom allgemeinen Menschenloos, nicht von dem des Toren insbesondere, redet. — **2** כי als Begründung verneinender Sätze (das ist der Fragesatz v. 1) »vielmehr« (so v. 7. 9 18 u. s. w.). — לאויל aram. Bezeichnung des acc., hebr. fast nur spät, im B. H. noch 21 22 (s. auch unten zu v. 7 und zu 19 28), bei הרג II Sam 3 30. Das ל soll wol zu sicherer Unterscheidung von Subjekt und Objekt dienen (vgl. G-K 117 1. A. 8. M 423. 3) b. — כעש, nur im B. H., und da immer, für כעס »Aerger, Unmut, Zorn« (6 2. 10 17), »Kummer« 17 7. — **3** Das Gedeihen eines solchen Toren ist von kurzer Dauer. Wieder behagliche Schilderung des Lieblingsgegenstands. Die Beziehung auf Hiob ist bezüglich seines Schicksals wie seines Verhaltens klar. — ואקוב unmöglich. Es könnte nur heissen: »da traf ich plötzlich seine Stätte mit meinem Fluche, und die Folge war u. s. w.«. »Aber ich musste verfluchen« ist üble Aushülfe. Die beiden letzten Worte verdienen volles Vertrauen (vgl. v. 24. 18 15. 22 10, zum Sinne 15 32 f. 8 19 b. 22 16 u. s. w.). LXX und Syr. übersetzen »es verfaulte«, danach Mx. Bi.[1] Si. Beer ירקב. Aber nicht nur wäre וירקב zu erwarten, sondern der Begriff passt auch nicht zum subj.; ebensowenig ויעבר (Wr.). Zu erwarten wäre: »aber plötzlich war seine Stätte leer«, also ויפקד I Sam 20 18 ff.); gut wäre auch ונקב, nur das adv. hart (vgl. aber G-K 141. 2 c). Bi. streicht den Vers kurzer Hand; aber das אני verbürgt seine eliphazische Herkunft (vgl. zu 4 8. 12). — **4** Das Gericht geht auf die Söhne über, wieder bedenkliche Uebereinstimmung mit Hiob's Geschick (vgl. 8 4). — בשער die Gerichtsstätte wie 31 21. Keiner nimmt sich mehr um des Vaters willen ihrer an. **5** אשר קצירו »er dessen Ernte«, schwerfällige Verbindung, das אשר wäre ganz überflüssig, das suff. wiederspräche dem יקחהו. Besser Mx. Bi. Wr. nach LXX קצרו (ebenso steht Jes 17 5 קציר statt קצר). Der Vers redet dann weiter von den Söhnen. — ואל־מצנים »und bis aus [selbst aus] den Dornen holt er es« (G-K 119. 2. A. 2. b) ist kühn und scheint müssige Abschweifung gegenüber dem dritten Gliede. Mx. bessert nicht glücklich, Bi. streicht das Glied, während Mx. hinter c ein viertes verlangt. Eine glücklichere Verbesserung bleibt abzuwarten (ואלמתם עני יקחהו ?). — צמים »Schlinge« nach 18 19, ihr ein Schnappen zuzuschreiben, ist nicht schwer. צמים = צמאים »Durstige«, oder sing. צמא, das Viele nach den meisten Vss. lesen wollen, passt gut zu רעב, aber durchaus nicht zu חילם. Bi. liest מחמצם [א]צם und versteht darunter den Essig der Schnitter (חמץ in Rt 2 14); Beer sehr fein ישתו צמאים חלבם »und Durstige trinken ihre Milch«. Dass b nur schlechtere Dublette zu c sei, leuchtet weniger ein, da bloss צנים und צמים sich decken. — **6** f. Der Sinn ist ganz gleich dem von 4 8. El. kommt auf seinen obersten Satz zurück, dass des Menschen Tun und Ergehen in notwendigem, ursächlichem Zshg. stehn, und insbesondere alles Unglück verschuldet sei. Es möchte logischer scheinen, wenn es hier hiesse: »denn Sünde bleibt

7 Vielmehr der Mensch 'erzeugt' das Unheil,
Und der Flamme Kinder nehmen hohen Flug.
8 Wär' ich's, ich würde die Gottheit angehn
Und würde an Gott mein Anliegen bringen,
9 Der Grosses wirket, unerforschlich
Und Wunderbares ohne Zahl,
10 Der Regen spendet über die Erde hin
Und Wasser lässt fliessen übers freie Feld,
11 Dass er die Gebeugten zu oberst setze,
Und, die trauerten, sind im höchsten Glück.
12 Der der Schlauen Gedanken vereitelt,
Dass ihre Hände nichts Gescheidtes schaffen;
13 Der die Weisen in ihrer Schlauheit fängt,
Dass der Listigen Plan sich überstürzt;

---

nicht ohne Folgen«, als dass es heisst: »denn Unglück kommt nicht ohne Ursache«; indessen der Umstand, dass in dem Falle Hiob's das Unglück vorliegt, die Sünde daraus rückwärts erschlossen wird, genügt um diese Ablenkung zu erklären. Mit Unrecht streicht deshalb Wellh. (J. f. d. Th. XVI. S. 557) die beiden Verse, ebenso jetzt Si. Beer. — **7** יוֹלִד soll für יֻלַּד pf. Pu. geschrieben sein (G-K 9. 9. 2. Anm.), wird aber besser in demselben Sinne als impf. Niph. יִוָּלֵד oder impf. Ho. יוּלַד punktiert. Indessen »der Mensch wird zum Leid geboren« passt nicht in den Zshg., nicht einmal zu v. 6. Richtig Bö. יוֹלֵד pt. Ḳal oder besser noch יוֹלֵד (so auch Beer) impf. Hi. (vgl. 38 28). Das ל ist oben zu v. 2 erklärt, kann aber auch für die passive Auffassung hinzugefügt sein. — וּבְנֵי רֶשֶׁף »Flammensöhne« (vgl. G-K 128. 2. i) A. 2. c. M 451. 6. d. und רֶשֶׁף Ctc 86. Ps 78 48. Hab 35. Dtn 32 24) können nur die Funken sein; der Ausdruck schmiegt sich dem Bilde vom Zeugen in a an und bestätigt unsere Auffassung. Der Satz dürfte übrigens ein Sprichwort darstellen; Beer denkt an eine mythologische Anspielung. Bei dem gewöhnlichen Verständnis von a fasst man b als Vergleich durch blosse Aneinanderreihung wie 12 11. 14 11 f. (G-K 161. 1). Nun wird sich b besser verstehen lassen: »dass aber die Kinder (die Uebel) dem Vater (dem Menschen) über den Kopf wachsen, kann nicht Wunder nehmen«. — עוֹף für לְעוֹף vgl. zu 38.

8—17 Das richtige Verhalten im Gegensatz gegen das v. 1 vorausgesetzte. — אֲדָרוֹשׁ »ich würde [an deiner Stelle] angehen« (G-K 107. 4 b). 5). — דִּבְרָה Sonst nur spät einige Male (Ps 110 4. Prv 3 18. 7 14. 8 2) in der Wendung עַל דִּבְרַת »wegen«, hier = דָּבָר. — **9** Hier beginnt eine Reihe von Participialsätzen (9. 10. 12. 13) wie sie bei Doxologien gewöhnlich sind, vgl. 9 5—10. 12 17—24 u. s. w. Richtig bemerkt Gunkel (Schöpfung und Chaos S. 99 Anm. 2), dass für den Hymnenstil das Participium im Satzanfange charakteristisch, daher die prophetischen Stücke, die Hymnen aufnehmen und fortsetzen, am Participialstil zu erkennen seien. Doch kann natürlich dieselbe Erscheinung auch anderen Zwecken dienen, vgl. 3 21 f. **11** לָשׂוּם Doch wohl nicht gerundivischer Infinitiv zu lockerer Anknüpfung (vgl. G-K 114. 2. A. 4), sondern das Ziel der Wohlthaten Gottes, die für den Orientalen in dem segenspendenden Wasser ihren schönsten Ausdruck finden. Für Hiob eine tröstliche Wendung. — שִׂגְבִּי יֶשַׁע »sind hoch an Heil«, acc. Bei dem verb. copiae wie bei גִּבֵּר 21 7 (G 117. 4. 4. b. Mü. 407). Si. Beer בְּיֶשַׁע nach Syr. Symm. Saadia. Wohl könnte das ב ausgefallen, aber auch Umschreibung der Uebersetzer sein. — **12** ff. Sofort nimmt die Schilderung wieder eine Wendung, die zu Hiob's Fall gar keine oder ungünstige Beziehung hat. — Den עֲרוּמִּים wird Hiob c. 15 5 von Eliphaz offen beigesellt. — תּוּשִׁיָּה nach der Masora def., plene nur 11 6. 12 16 im B. H. Ein Weisheitswort,

14 Bei Tage stossen sie auf Dunkel
Und wie bei Nacht so tasten sie am Mittag;
15 So rettet er " aus ihrem Rachen 'die Waise'
Und aus der Hand des Starken den Armen;
16 So darf der Geringe hoffen,
Der Frevel aber schliesst seinen Mund.
17 Siehe, selig der Mann, den Gott zurecht weist,
Und des Allmächtigen Zucht missachte nicht!
18 Denn er verletzt und verbindet,
Schlägt Wunden, und seine Hände heilen;
19 In sechs Nöten wird er dich retten
Und in sieben wird dich kein Uebel treffen;

(eines Stammes mit שִׁי?); nur in Prv, Job und Jes 28 29. Mch 6 9. Seine Bedeutung ist überall »Besonnenheit, Verständigkeit, Vernunft«, hier »etwas Gescheidtes« (11 6. 12 16. 26 3). Vgl. noch zu 6 13 und besonders Di. — **13** בערמם geradezu »in der Schlinge ihrer eigenen Schlauheit« (vgl. 36 8. Am 3 5). Sonst nur עָרְמָה, worauf wohl auch עָרְמָם zurückzuführen ist (vgl. Bö. Gr. § 734 b.). — Die einzige im N. T. angeführte Hiob-Stelle. Paulus citirt sie I Kor 3 19 *ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν*, LXX lautet *ὁ καταλαμβάνων σοφοὺς ἐν φρονήσει*. Vgl. für die Erklärung der Abweichung die Einleitung. — **14** Beer liest nach LXX יַגְּשֵׁם »es stösst auf sie Finsternis«, kaum eine Verbesserung. כלילה vgl. G-K 118. 6. b. — ימששו ohne Dag. nach G-K 20. 3. b. — **15** f. Hier kommt deutlich zum Ausdruck, dass die Schlauheit in v. 12 ff., die Torheit in v. 2 ff., die Gewalttätigkeit in 4 10 f. immer denselben Untergrund der Sündhaftigkeit hat. — וישע מחרב מפיהם gibt auf keine Weise einen Sinn, soviele Uebersetzungen auch versucht sind. Von den vorgeschlagenenen Verbesserungen seien erwähnt פִּיהֶם statt מפיהם (Mscrr. Targ. Syr. Vulg.) »vor dem Schwerte ihres Mundes» oder מִפִּי חַרְבָּם (Beer) beide lassen das Objekt vermissen; מֶחֱרָם für מחרב liefert das Objekt, aber ungenügend, da חרם nur »vertilgt« von Völkern und Städten heisst. Ich vermute, dass neben אביון das parallele יתום »Waise« ausgefallen ist (24 9. 29 12. 31 19—21), und würde dann entweder lesen מֵחַרְבָּם יָתוֹם וּמִיַּד oder und lieber noch annehmen, dass aus der Reihe מפיהמיתמומיד die drei Buchstaben יתמ übersprungen und dann für das fehlende Wort ein מחרב an falscher Stelle eingesetzt wäre. Also: וַיּוֹשַׁע מִפִּיהֶם יָתוֹם. Danach ist oben übersetzt. — Me. וְעֹלָתָה, eigentlich עַוְלָתָה Ps 125 3, durch die hier bedeutungslose alte Accusativendung auf unbetontes a aus עַוְלָה verlängert, um nach Zurückziehung des Tones in קצצה (s. zu 3 3) ein erneutes Zusammentreffen der Tonsilben zu verhüten (G-K 90. 2. c. A. b. M 298. b.). Ebenso עֲיָפָתָה 10 22. — Wellh. (s. zu v. 6 f.) zweifelt nicht, dass v. 8—16 ursprünglich nur 5 Verse waren, der sonstigen Strophenlänge entsprechend. Ich verstehe nichts von der Strophenlänge, weise aber darauf hin, dass der anfänglichen günstigen Richtung nur die 4 Verse 8—11 folgen, also aus dem gegenwärtigen Bestand 5 Verse nicht zu gewinnen sind. — **17** Der freundliche Ansatz von v. 8 wird aufgenommen, darum הנה nachdrücklich vorangestellt (vgl. 4 3. 18. 5 27). Nach Mscrr. LXX Syr. Vulg. streichen es Mx. Di. Si. Bi. Beer. Die schönste und tröstlichste Stelle in allen Freundesreden, aber auf zu schlimmen Grund gebettet, sodass sie zur leeren Phrase wird. — הוכיח im B. H. sehr häufig, ein juristisches Wort, hier wie מוסר von tätlicher Zurechtweisung und Züchtigung wie 13 10. 22 4, anderwärts »rügen, bestreiten, widerlegen, beweisen, entscheiden«. Vgl. Kleinert, Stud. u. Krit. 1886, 267 ff. — שדי weit überwiegend im B. H., als אֵל שַׁדַּי der feierliche vormosaische Gottesname der Quellenschrift P (vgl. Ex 6 3), sonst selten und meistens spät, früh nur Gen 49 25 und Num 24 4. 16. — **18** יחבש, ausser der Pausa יַחְבֹּשׁ (G-K 63. 2). — תרפינה für תִּרְפֶּאנָה (G-K 75. Aa. VI. M 294). — **19** »Sechs und Sieben«, Steigerung durch die nächst-

20 In Hungersnot löst er dich vom Tode
Und im Kriege aus der Gewalt des Schwerts;
21 Beim Geisseln der Zunge bist du geborgen
Und bist nicht bange, naht die Verheerung;
22 Der Verheerung und Teuerung darfst du lachen
Und bist vor dem wilden Getier nicht bange,
23 Denn mit den Steinen des Feldes bist du im Bunde
Und die Tiere des Feldes sind dir befreundet;
24 Und du wirst erfahren, dass dein Zelt wohlbehalten,
Und mustern deine Flur und nichts vermissen
25 Und wirst erfahren, dass dein Same sich mehrt,
Und deine Sprösslinge wie das Kraut der Erde,
26 Wirst in voller Reife kommen in's Grab,
Wie der Aehrenhaufen sich türmt zur rechten Zeit.
27 Sieh, dies ergründeten wir, so ist's,
'Wir erfuhren' es, du aber, merk dir's!

---

höhere Zahl, ein häufig gebrauchtes Mittel, eine beliebige Zahl auszudrücken, so noch 33 14. 29. 40 5 vgl. Jes 17 6. Mch 5 4. Koh 11 2 (sehr gut G-K 134. 6. Anm.). Beer will nach LXX יִשׁשׁ lesen; doch kann das ἐξ auch auf Verdeutlichung des Uebersetzers beruhen. — יצילך Der Raphe-Strich will die lectio recepta mit dem Dagesch des ך energ. abwehren. — **20** פדך Das perf. lässt sich zwar nach G-K 106. 3. M 375. 1. b erklären, ist aber zwischen lauter Impff. und neben יצילך sehr auffallend. — נידי vgl. G-K 24. 1. a. M 102 a. — **21** בשוט eig. »bei der Geissel«, besser wäre ein inf., etwa denominativ, בְּשׁוֹט »beim Geisseln«. Bi. liest nach LXX ἀπὸ μάστιγος מִשּׁוֹט. — Hoffm. לִשׁוֹן »Verleumder«; doch kommt das Kal nicht vor, auch wird der Ausdruck damit nur der Prosa angenähert. — משׁד, andre Hdschr. ungenau plene משׁוד, besonders schwere Schläge der Naturgewalten, vgl. Jes 13 7. Jo 1 15. — **22** לשׁד Die unmittelbare Wiederholung ist bedenklich, ein andres Wort wäre zu erwarten. Da aber das folgende כפן (aram. Stammes, aber auch 30 3) dem רעב in v. 20 entspricht und das 2. Versglied sich halb im vorigen, halb im folgenden Verse findet, v. 23 auch viel stärkere Wirkung tut, wenn er unvorbereitet eintritt, so liegt es nahe, v. 22 als einen Einschub anzusehen. So auch Beer. — אל־תירא vgl. G-K 109. 1. b. A. 2. — **23** Abschluss dieser Reihe mit der höchsten Steigerung: selbst die leblose und unvernünftige Natur muss Gottes Freunde freundlich sein. — ברית für בְּרִית לָךְ. Die Steine bleiben von selbst seinem Acker fern. Darin aber eine Begründung für das Ausbleiben der Hungersnot zu sehen, heisst die Worte geschmacklos pressen. Es ist deshalb weder Grund, den Vers als Glosse zu 22 b zu streichen (Bi.), noch ihn das Schicksal von v. 22 teilen zu lassen (Beer). — **24** Zur Silbenersparnis streicht Bi. וידעת und liesst נָקֵבְתָּ (»Habe«?) statt ופקדת; ebenso streicht er den Artikel vor הארץ in v. 22. 25. — שלום subst. für das fehlende adj., bei שלום neben der Verbindung mit ל selbst in der Prosa gebräuchlich, vgl. חֲשָׁלִים אֲבִיכֶם Gen 43 27, auch II Sam 20 9 (G-K 141. 2. e. A. 1. M 497 a. 498). — תחטא durchaus nicht »sündigen« sondern hier »fehlgehen, verfehlen, vermissen«, Prv 8 36. — **25** צאצאיך »Sprossen« von יצא, von Kindern auch 21 8. 27 14, anders 31 8. — **26** כלה Das Wort nur noch 30 2, und dort nicht ganz sicher. Seine Bedeutung wird gerade durch den Vergleich an unsrer Stelle als »Vollreife, ausgereiftes Alter« bestimmt. בְּלֵחָה »im Saft, in Frische«, das Mx. nach Dtn 34 7 einsetzt, wäre hier missverständlich. — גדיש Der Aehrenhaufen, um den sich der Dreschschlitten im Kreise bewegt, im heutigen Syrien kedîs. Vgl. Wetzstein Zeitschr. f. Ethnologie 1873 S. 273 f. — **27** »Höre es und du merk Dir's!« ist schlecht; entweder umzustellen: וְאַתָּה שָׁמָעְנָהּ וְיָדַעְתָּהּ oder, und das dürfte allein

6 [1]Da hob Hiob an und sprach:
[2]O liesse mein Unmut genau sich wägen
Und mein Unglück hübe man mit auf die Wage —
[3]Denn nun ist das schwerer als der Sand am Meer:
Drum stammeln meine Worte.
[4]Denn des Allmächtigen Pfeile stecken in mir,
Deren Glutgift meine Seele trinkt;
Die Schrecknisse Gottes 'verstören' mich.
[5]Schreit wohl der Wildesel bei jungem Grün
Oder brüllt der Ochs bei seinem Mengsel?
[6]Kann man Fades essen ohne Salz,
Ist Wohlgeschmack im Schleim um das Dotter?

---

das Richtige sein, שְׁמַעֲנֻהָ »wir hörten's [durch Ueberlieferung], du aber merk dir's!« So Si. Smend Altt. Th. S. 492. Beer.

Cap. 6. 7. So furchtbares, gottgesandtes Leiden zwingt zur Klage (6 2—7); möchte nur bald der Tod ihn erlösen (v. 8—13). Seine Freunde lassen ihn treulos im Stich, obgleich er sie durch nichts auf die Probe gestellt (v. 14—23). Möchten sie auf seine Worte hören und ihm dann redliche Belehrung schenken! (v. 24—30). Reich an Plage und schnell dahin ist des Menschen Leben und Hiob's insbesondere (7 1—10). So bittet er, Gott möge ihn wenigstens nicht fernerhin plagen, sondern ihn unbeachtet seinem Schicksal überlassen (v. 11—21).

2 f. Hiob greift des Eliphaz Vorwürfe bei dem כעש in dem Verse 5 2 auf, der dem Eingang in 4 2 ff. entspricht. Sein Unmut muss an seinem Unglück gemessen werden; die genaueste Wägung würde feststellen, dass er jenem längst nicht gleich käme. הַוָּה (so das Ḳerê übereinstimmend mit allen weiteren Stellen und den Vss. für הוה des Ketîb) im Buche Hiob (v. 30 und 30 13) nur »Verderben«, äusserliches oder sittliches; wie die nur Mch 7 3. Prv 10 3 sicher festzustellende Bedeutung »Begierde, Gelüsten« damit zusammenhängt, kann hier unerörtert bleiben. Für einen Versuch vgl. Fleischer bei Del.[2] S. 94 f. — ישאו setzt das Niph. mit der unbestimmten Person des Act. fort (G-K 144. 3. b. Anm.). — יחד »zugleich«, in die andere Wagschale. — 3 עתה »nun« = »wie die Dinge liegen« (Si-S WB. 2) nicht »dann« = »wenn man wägen könnte«. — יכבד Das masc. nachlässig, da zweifellos הותי allein Subjekt ist. — לעע oder לוע (vgl. Di. zur Ableitung) »lallen, stammeln«. Wr.'s Vorschlag לעגו ist wegen der bösen Bedeutung (11 3 f. u. s. w.) unzulässig. Aber entschuldbare Abweichung von einer völlig geschlossenen und richtigen Haltung gibt Hiob hier unumwunden zu. Beer vermutet כלו = »sie versagen«, bei richtigem Verständnis (s. oben) unzulässig. — 4 Vgl. Ps 38 3. Das Pfeilgift Gottes vergiftet seinen Geist, eine weitere Begründung zu 3 b. רוחי ist also Subjekt, nicht Objekt. חֵמָה wie Ps 58 5 u. s. w. vom Schlangengift. Anders Job 21 20. — יערכוני für יַעַרְכוּ עָלַי מִלְחָמָה »sie stellen sich wider mich in Schlachtordnung« wäre der Form nach sehr auffallend und dem Sinne nach nicht genügend, da es von den beiden ersten Versgliedern schon weit überholt wird. LXX κεντοῦσι, danach Me. Si. יַעַרְקוּנִי; leichter und besser Wr. Di. Beer יַעַרְכוּנִי. Bi. ergänzt aus Gründen seiner Strophik vor dem beibehaltenen יערכוני ein יְקַדְּמוּנִי לְאֹיֵב; Beer streicht den Relativsatz als Glosse, unwahrscheinlich, da er das לעו gut erklärt.

5 Der Wildesel ist überall das Bild ungebändigter Freiheit und Kraft (11 12. 24 5. 39 5 ff.) Weder wildes noch zahmes Tier klagen, wenn es ihnen gut geht, sondern lassen es sich gerne und stillschweigend schmecken (vgl. damit 1 9 f.). בליל Mengfutter, farrago, das letztere eigens für das Vieh gesät und grün geschnitten. Nach Jes 30 24 (Job 24 6 ist unsicher) besonders erwünschtes Futter. עֲלֵי Für die Form vgl. zu

7 Meine Seele sträubt sich es anzurühren,
'Sie ekelt sich vor' meiner unreinen Speise.
8 O dass doch einträfe mein Gebet,
Und meine Hoffnung Gott gewährte:
9 Dass es Gott gefiele mich zu zermalmen,
Dass er zuckte mit der Hand und schnitte mich ab!
10 Dann sollte es noch meine Tröstung sein —
Ich wollte aufhüpfen beim schonungslosen Schmerz —
Dass ich nicht verleugnet des Heiligen Worte.

---

3 22. — **6** Drückt ohne äusseres Zeichen den schroffen Gegensatz zu v. 5 aus. היאכל »lässt sich essen«, »ist essbar«, wie Lev 11 47 »zu essen erlaubt«. Hier zeigt sich die Grundbedeutung des Niph. ebenso wie in נשקל v. 2: »eine Handlung an sich vornehmen lassen«. תפל vgl. zu 1 22. Als einzelnes Beispiel davon dient רירי חלמות. Für das *ἅπ. λεγ.* חלמות bietet sich im Talmudischen חלמון »Eidotter« und חלמית (auch syr. חלמיתא) Name einer Pflanze (Malve oder Portulak?). Bezeichnender ist das erstere, »der Schleim um das Eidotter«; wahrscheinlich ferner, dass die Pflanze danach als »Dotterpflanze« benannt ist. Die Schwierigkeit, dass die Hebräer die Hühnerzucht erst von den Persern übernahmen (vgl. Nowack, Archäologie I, S. 82), fällt bei der richtigen Bestimmung des Zeitalters fort. — **7** לְנַגֵּעַ (S 125a. G-K 66, 1). Die Form ohne Aphaeresis ist bei diesem Stamme häufiger; לָנֶגַע nur II Sam 14 10. — Der zweite Halbvers הֵמָּה כְדַוֵּי לַחְמִי ist unbrauchbar. Der Fehler ist fälschlich im zweiten und dritten Worte gesucht worden. Da דָּוֶה das Unwohlsein durch die monatliche Unreinigkeit bedeutet, so kann דוי לחמי »Unreinheit meiner Speise« ebensogut bedeuten, wie דָּוָה Jes 30 22 »durch Unreinigkeit Befleckes«. Aber »dieses ist wie Unreinheit meiner Speise« ist nicht nur matt, sondern lässt die Hauptsache, ein לִי, vermissen, und auch das המה für »was mich betroffen hat«, befriedigt nicht. Richtig dürfte Wr. in dem המה ein זהמה erkannt haben (c. 33 20); aber statt dann für כדוי ein unmögliches בְּדָאֲבָה zu lesen, genügt ein דוי (acc.) oder בְּדוֹי: »[meine Seele] ekelt sich vor der Unreinigkeit meiner Speise«, d. h. dessen, was mir zu essen zugemutet wird (d. i. meines Leidens) und nicht bloss fade sondern unflätig ist. — Die Rückübersetzung der LXX *ὥσπερ ὀσμὴν λέοντος* (Mx. כְּרֵיחַ שָׁחַל, Beer כְּרִיחַ לָבִיא) bleibt trotz Bochart, Hieroz. I, 744 wunderlich, ob man nun mit Mx. an den Löwen selbst, oder mit Beer an sein Fleisch denkt. Zudem fehlt auch ihr das לי. Eher noch mit Hoffm. דָּוּ לְחִכִּי »sie munden wie Tinte meinen Gaumen«. — Bi. streicht v. 7.

8 מי יתן die häufigste Einführung eines Wunsches im Buche H. (zu den verschiedenen Constructionen vgl. G-K 151. Anm.). Beer liest gut nach Vss. ויתבוא. — וַתָּאֲתִי statt ותקותי (Hupfeld etc.) ist nicht notwendig. — Nicht auf zukünftiges Glück setzt er seine Hoffnung, sondern nur auf den Tod. — **9** ויאל וידכאני Beiordnung durch ו statt Unterordnung durch den Inf., gewöhnlich mit ל (G-K 120, 2. a)). Dieselbe Lockerung des Gefüges bei uns: »Er möge so gut sein und das und das tun«. — וינבענני, genauer »vom Faden« Jes 38 12; ähnliches Bild 4 21. — **10** סלד *ἅπ. λεγ.*, die Bedeutung »hüpfen« wird durch die Ueberss. und das Arabische gestützt. — לא יחמול ist Relativsatz, Gott, nicht חילה das Subjekt. Der Sache nach vertritt der Satz ein Adverb oder Adjektiv wie unser »schonungslos« (G-K 156. 3. 3). — Wäre כי לא כחדתי selbständig: »denn ich habe nicht u. s. w.«, so bildete v. 9 das Subjekt zu 10a, d. h. Hiob bezeichnete es als seinen Trost, wenn Gott seinem Leben ein Ende machte. Das kann nicht sein, weil dies in v. 8 bereits als sein Wunsch und seine Hoffnung bezeichnet ist, und so v. 9 tautologisch Objekt zu v. 8 und Subjekt zu v. 10a wäre. Der Satz mit כי muss also Subjektssatz zu 10a sein: »dann sollte es noch mein Trost sein, dass ich nicht u. s. w.«. Verleugnung der Gottesworte kann nur Uebertretung von göttlichen Geboten bezeichnen.

11 Was ist meine Kraft, dass ich ausharrte,
Und was mein Ziel, dass ich hinhielte meine Seele?
12 Ist denn meine Kraft von Stein,
Ist denn mein Leib von Erz?
13 Auch wenn's keine Hülfe mir gibt
Und das Glück von mir verscheucht ist?
14 Dem Verzweifelnden von seinem Freunde Nachsicht,
Und verliesse er die Furcht des Allmächt'gen.

Den einen Trost würde er selbst noch im Sterben haben, dass er sich dessen nicht schuldig gemacht. Die erste Beteuerung seiner Unschuld, die wir bei Hiob finden, nur beiläufig, da sie ja noch nicht offen angefochten ist. Die folgenden Verse wollen daher nicht die Gefahr andeuten, dass fortgesetztes Leiden ihn zur Versündigung verleiten und jenen Trost auch noch rauben könnte; sondern sie lenken zu dem eigentlichen Gegenstand der Rede zurück, zur Erklärung seiner Ungeduld und seines Unmuts. Ohne Grund streicht Si. 10c, ebenso Beer, indem er für עוד in a im Anschluss an LXX *πόλις* עִירִי »meine Angst« (Jer 15 8, wenn richtig) liest. Annehmbarer wäre dafür זאת nach Targ. Saadj. Vulg. Mscr. Bi. erweitert 10c durch Einschübe zu 2 Zeilen. — **11—13** V. 12 dient zur Erläuterung von 11a, v. 13 von 11b. Entweder der Vorrat an Widerstandskraft oder der Ausblick auf ein tröstliches Ziel (Ausgang, vgl. Dan 11 45. Ps 39 5 etc.) könnte den Ausbruch seines Unmutes zurückhalten, von beidem kann keine Rede sein. — **13** »Soll ich [ausharren (v. 11)], auch wenn u. s. w.«, הַאִם leitet also elliptisch Frage- und Bedingungssatz ein. הַאִם (vgl. הֵיכִי v. 22) ist nicht gleich הֲלֹא, und ein verneintes Fragewort gibt keinen Sinn. Daneben mag חֲנָה für האם (Syr. Vulg. Beer) in Betracht kommen. — אין עזרתי hat den Wert von לי אין עזרה (G-K 135. 4. a. E.); das folgende בִּי ist verstärkende Wiederholung des Suffixes, vielfach wohl durch rhythmische Gründe veranlasst (vgl. ebenso 4 21. 20 2. Hab 2 4). בוֹ (Mx. Si. nach *ἐπ' αὐτῷ* des ganz freien LXX-Textes) ist keine Verbesserung. Besser Beer עֲזָרָתָה; auch sein Vorschlag תְּשׁוּעָה für תשיה nach LXX und Syr. ist erwägenswert.

14 Der Vers bietet besondere Schwierigkeiten. מָס stellt sich zu מסס wie תָּם zu תמם, allerdings dem einzigen Beispiel durchgängiger Dehnung (S. 193b); vielleicht ist sie hier zum Unterschied von מַס »Frohnarbeit« gewählt. Das nur hier vorkommende Adj. würde dann bedeuten »der Zerfliessende, Dahinschwindende«, wie das Niph. häufig gebraucht wird; insbesondere in dem Sinne des Verzagens, Verzweifelns. Der volle Ausdruck dafür ist נָמַס לֵב עַל; doch findet sich auch der absolute Gebrauch ohne לב Ps 112 10 (וְנָמָס »und er muss verzweifeln«). Neben diesem Niph. würde eine Nominalbildung vom unvermehrten Stamme durchaus zulässig sein, zum Ueberflusse findet sich Jes 10 18 auch das Ḳal in gleicher Bedeutung. Ein לַנָּמָס würde freilich jeden Zweifel ausschliessen. Der erste Satz bedeutet dann: »Dem Verzweifelnden von seinem Freunde Güte (II Sam 16 17)«, als Tatwort ergänzt sich notwendig »gebührt«. Der Satz passt zur Einleitung unübertrefflich, v. 15ff. schildern in wirksamster Weise den schroffen Gegensatz der Wirklichkeit zu dieser selbstverständlichen Forderung. Der zweite Satz, der Wortbedeutung nach völlig klar, ist durch ein blosses ו angeknüpft, sodass sein logisches Verhältnis sich lediglich aus dem Zusammenhang ergeben muss. Unmöglich ist die Auffassung »sonst verlässt er (der Freund oder der Verzweifelnde) die Furcht des Allmächtigen«. Dieser Gedankenfortschritt ist im Hebräischen ohne irgend welche Negation nicht auszudrücken; אַל wäre der einfachste Ausdruck dafür. Die selbstverständliche und einzig mögliche Beziehung ist vielmehr eine steigernde Erläuterung des logischen Subjektes מָס: »auch dem, der [auch wenn er] die F. d. A. verlässt«, sodass der schlimmste Fall gesetzt wird. Dieser liegt hier nicht nach Hiob's Ueberzeugung, wohl aber nach der der Freunde, vor; auf ihren Standpunkt aber muss sich Hiob stellen, wenn er die Grenzen

15 Meine Brüder trügen wie ein Wildbach,
Wie das Rinnsal von Bächen, die vergehen.
16 Voll schwarzer Fluten vom Eise,
In sie versteckt sich der Schnee —
17 Zur Zeit, wo sie gesengt werden, sind sie ausgetilgt,
Wird's heiss, 'so' sind sie ausgelöscht von ihrer Stätte;
18 Es krümmen sich ihres Laufes Pfade,
Sie gehen auf ins Leere und verschwinden.

---

ihrer Pflicht ziehen will. Statt ו wäre deutlicher גַּם (für גַּם כִּי) oder וְהוּא (G-K 141, 2. Anm. 2; M 523. 524); Kürze der Fassung und die nachdrückliche Voranstellung des Objekts statt des Subjekts scheinen die letztere Ausdrucksweise verhindert zu haben. An sich kann die blosse Anknüpfung durch ו für Bedingungs- und Concessivsatz nicht ausgeschlossen werden. Es muss daher bei dieser sachlich vorzüglichen Auffassung sein Bewenden haben; Beer's Einwand, der Gedanke einen רשע noch zu lieben, widerspreche alttestamentlichem Empfinden, widerlegt sich schon durch das Verhalten der Freunde nach ihrer eignen Auffassung. חסד nach aram. Bedeutung und Prv 14 34 als »Schimpf« zu fassen (Hitz. Del.[2]), geht neben 10 12 nicht an, verträgt sich schlecht mit der Form des ersten Satzes (»Trifft den V. von seinem Fr. Schimpf«!) und gibt keinen genügenden Sinn. Hoffm.'s לְמֹס = לִמְאֹס (wofür übrigens die gut bezeugte Lesart לַמָּאס zu Gebote steht, vgl. zu 7 5) hiesse nicht »seinem Freunde Mitleid zu weigern«, sondern »Freundesmitleid zu verschmähen«, lässt auch keine befriedigende Anknüpfung zu. Doch ist aus dieser falschen Auffassung die tastende Uebersetzung von Syr. Chald. Vulg. entstanden, auf Grund deren Mx. Si. irrtümlich מֹנֵעַ statt לַמָּס herstellen, mit möglichem, aber mattem Sinne. Dasselbe meint Beer mit למס = לַמָּשׁ (Bedeutung nach Sach 3 9): »Was den betrifft, der [oder nach P. Haupt »fürwahr, wer«] seinem Freunde das Mitleid entzieht«; schwerlich hebräisch. Graphisch leicht liest Duhm רֹמֵס (The New World 1894 p. 336), nur bedeutet der so gewonnene Text nicht »who treads under foot the love which befits friends«. Bi. לֹא מַס מֵרֵעַ הֶחָסֶד »Ist nicht Mitleid die Pflicht [?] des Freundes, sodass er sonst [s. oben!] die Gottesfurcht verlässt?« Ewald nahm an, dass zwischen a und b zwei Zeilen ausgefallen seien. — **15** »Meine Brüder«, absichtlich innige Bezeichnung, um die Lieblosigkeit desto schärfer hervortreten zu lassen. אפיק die Röhre (40 18), das Bett des Baches (Jes 8 7), den Gedanken genauer ausdrückend, weil es bei dem Trugbache das Bleibende, Sichtbare darstellt. Dem Orientalen, vor allem dem Bewohner Palästina's, ist der trockene Wâdi ein besonders leicht verständliches Bild, da die meisten seiner Täler nur Winterbäche führen. (Benzinger, Archäologie § 6). יעברו hat nicht אחי zum Subjekt, sondern ist Relativsatz zu נחלים; das Impf. drückt das Pflegen aus. Das kann von Bächen heissen »austreten, die Ufer übersteigen« (Jes 23 10. 54 9 u. s. w.). Aber dem durstigen Wanderer ist solcher Ueberfluss nicht vonnöten noch erwünscht, entspricht auch nicht dem בגדו. Erst v. 16 beginnt die Schilderung des Zustandes, auf den sich die getäuschte Hoffnung gründete. Daher ist עבר »vorübergehn, vergehn, verschwinden«, vom Wasser auch 11 16. Es sind die Betten vergänglicher Winterbäche, vgl. v. 16. יַעַבְרוּנִי nach παρῆλθόν με der LXX (Mx.) ist eine unbedachte Aenderung. — **16** Das Eiswasser ist trübe und gibt den Bächen eine schwarze Farbe. — מני vgl. zu 3 22. — עלימו durch Verwechselung mit אל, wie das יתעלם beweist (Si.-S. unter על, II, 7 S. 513 erklärt diese häufige Verwechselung vor allem aus dem Fehlen des אל im Aramäischen). — **17** בעת st. constr., von dem יזרבו abhängt (G-K 130. 4. 155. 2. a. E. Anm. 1). זרב nur hier, weiche Aussprache für צרב, vgl. צעק und זעק, עלץ und עלז. — Das Suffix von בחמו kann nicht auf עת gehn, da wohl בְּעֵת חֹם, nicht aber בְּחֹם עֵת, zulässig wäre; »wenn es heiss wird« ist Germanismus; Ew. 295 a bietet dafür nur unsere Stelle. Lies בְּחֹם וְנִדְעֲכוּ, ein ו apodosis nach der Zeitangabe (G-K 143. Anm. 2). Vielleicht wäre danach auch

19 Es schauten aus die Karawanen von Tema,
Die Wanderzüge Saba's hofften auf sie —
20 Sie schämten sich, dass sie getraut,
Sie kamen bis hin und mussten erröten:
21 'So' seid 'ihr' geworden für mich,
Ihr 'schaut' das Schrecknis und schaudert.
22 Hab' ich etwa gesagt: »gebet mir her,
Und von eurem Vermögen spendet für mich,

ונצמתו zu lesen. צמת wie רעך sind späte Stämme, neben dem letzteren 17 1 זעך. — **18** Was in v. 17 kurz ausgesagt ist, wird hier anschaulich ausgemalt. ארחות ist richtig als st. cstr. von אֳרָחוֹת »Pfade« punktiert. Es sind die Pfade des Bachlaufes, die sich verschlingen und krümmen, weil der dünn gewordene Wasserfaden jedem Stein, jeder Unebenheit, ausweichen muss. Endlich gehn sie in die Leere, in das Nichts auf, d. h. ihr Wasser verdunstet (vgl. 36 27). Denn תהו ist hier nicht »Wüste« wie 12 24 u. s. w., da die Bäche natürlich nicht aufwärts fliessen, sondern die (vermeintliche) Leere zwischen Himmel und Erde, der Luftraum, wie 26 7. Irrig wollen viele Ausleger אֹרְחוֹת »Karawanen« punktieren und dem entsprechend aktiv יִלְפְּתוּ oder וְלַפְּתוּ: »Karawanen biegen vom Wege ab, steigen in die Wüste hinauf und kommen um«. Denn in v. 19 werden die Karawanen deutlich ganz neu eingeführt und ihre Erfahrungen im Perfectum erzählt. — **19** Hier ist statt אָרְחוֹת allerdings אֹרְחוֹת zu lesen, das als Massenwort gebrauchte fem. von אֹרֵחַ »der Wanderer«: Wanderzug, Karawane. תֵּמָא, sonst תימא Gen 25 15 ismaelitischer Stamm, Jes 21 14 neben Dedan erwähnt. Sicher das Teimâ südöstlich der Nordspitze des älanitischen Meerbusens, vgl. Di. zu Gen 21 14 und Si.-S. sub voce. שבא vgl. zu 1 15. לָמוֹ (vgl. zu 3 14) geht auf נְהָלִים. — **20** בטח würde auch als בֶּטַח (Hoffm.) ohne ein לָהֶם unmöglich, mit ihm steif sein; nur בָּטָחוּ (Olsh. u. s. w. nach Targ. und Syr.) schafft Abhülfe; vgl. viele ähnliche Fälle G-K 145. 7b. A. 3. Das suff. fem. greift unbestimmt den Ort auf, »bis heran, bis hin«, nicht den plur. נהלים (G-K 135. 5. A. 2); die Bäche sind ja gar nicht mehr da. — **21** Da Hoffm.'s »Nun, da ihr darüber geraten seid«, weder Hebräisch ist, noch ausreichenden Sinn gibt, heisst כי עתה הייתם לו nur »denn nun seid ihr zu ihm geworden«. Für לו musste mindestens לָמוֹ, besser כְּמוֹהֶם stehn. So half man sich seit alten Zeiten mit der Lesung לֹא statt לו, die als Lesart der Orientalen mit dem Ḳerê לו überliefert wird und nach alten Hdschr. in viele Ausgaben eingedrungen ist (vgl. Baer S. 56. 37). Man übersetzt dann »ein Nichts«, wofür im AT kaum ein Beleg zu finden ist. Bö. Di. wollen deshalb לְאַיִן lesen. Aber ausserdem ist das כי störend, auch als »weil«, es müsste unmittelbar an v. 15 anknüpfen. Statt dessen bietet Syr. und LXX (allerdings bei stärkerer Abweichung) לִי, dazu aber muss mit Houbigant u. s. w. כֵּן für כִּי gelesen werden, wodurch allein das Bild richtig aufgenommen und verwertet wird. Im zweiten Halbvers ist die lectio rec. תִּרְאוּ unbedingt richtig, das Wortspiel mit וַתִּירָאוּ beabsichtigt; Baer's Lesart תִּירְאוּ kann durch die besten Zeugen nicht gerechtfertigt werden. Das Impf. תראו könnte des Wortspiels wegen gewählt sein: vielleicht ist danach auch וְתִירָאוּ zu punktieren. חֲתַת nur hier. — Noch sei erwähnt, dass Bi. anordnet: v. 16. 19. 17. 22 und die Verse 18. 20f. streicht. Er begründet das mit der kurzen Bemerkung: »18 beginnt entweder die Erzählung von den Karawanen mit ihrem Untergange oder lässt die Bäche aufwärts fliessen«. Gewiss wenig Anhalt für eine Gewalttat, die die malerischste Schilderung beseitigt, bloss weil sich eine ungerade Verszahl ergibt, die sich seinem Strophenschema nicht fügt. Beer scheint die Streichung von v. 18 zu billigen. — **22** הכי »Steht's so, dass« rückt wohl den gesetzten Fall in etwas weitere Ferne. כֹּחַ wie sonst חַיִל, ähnlich 31 39. שִׁחֲרוּ zeigt die Verdünnung des Pathach in Chireḳ, während sonst bei zweiter gutt. der A-Laut bleibt (G-K 64. 1). שָׁחַד nur noch Ez 16 33, jedenfalls denom. von שֹׁחַד nach dessen weit überwiegender Bedeutung »Bestechung« (15 34). In dieser Auf-

23 Und befreit mich aus Feindes Hand,
Und aus Zwingherrnhand kauft mich los!«?
24 Belehrt mich und ich will schweigen —
Und, worin ich gefehlt habe, macht mir klar!
25 Wie wirksam sind redliche Worte!
Doch was erweist das Erweisen von Euch?
26 Gedenkt ihr Worte zu strafen,
Da doch gleich dem Wind des Verzweifelnden Reden?
26 Ihr würdet selbst um die Waise loosen
Und feilschen um euren Freund.

---

zählung von allerlei denkbaren Ansprüchen handelt es sich dann hier um einen misslichen Rechtsfall. — **23** Der erste Halbvers scheint von kühnem Wagnis zu reden, dem Feinde einen Gefangenen mit gewaffneter Hand abzujagen, während der zweite mit פדה »lösen« die besonders empfindliche Anspielung auf Ansprüche an den Geldbeutel wieder aufnimmt. עָרִיץ der Gewalttätige, Bedrücker, hier der leuteschindende Reiche, der den Armen in Schuldknechtschaft nimmt; in 15 20. 27 13 neben רָשָׁע das allgemeinste Wort für den Sünder. תפדוני Forts. des Imper. (G-K 107. 4. a) 1).

25 Die Bedeutung des ersten Halbverses hängt von נמרצו ab, dies selbst aber bereitet grosse Schwierigkeit. Einen festen Halt bietet אמרי ישר (was mit Mx. und Si. nach LXX als יָשָׁר zu punktieren kein Grund vorliegt, noch weniger für Hoffm.'s ישר = יֹסֵר Tadler) »aufrichtige, redlich gemeinte Worte«. Das kann nicht höhnisch aus des Eliphaz Anspruch geredet sein »die [angeblich] aufrichtigen Worte«, weil die Anspielung nicht deutlich würde, und weil b aus der Ironie herausfiele. Vielmehr setzt b der Freunde Reden in Gegensatz dazu: sie beweisen und fruchten nichts! Es bleibt daher a in dem Gedankenkreis von v. 24, wo Hiob sich bereit erklärt hat, wirkliche Belehrung anzunehmen. Dann darf מרץ nicht nach dem Arab. und Aram. (מרע) als »krank sein« oder irgend in dieser Richtung gedeutet werden. Die rabbinische Tradition tritt überwiegend ein für »kräftig, nachdrücklich, eindringlich sein« (חזק ותקף). Diese Deutung reicht für alle Stellen aus: »ein kräftiger, schwerer Fluch« I Reg 2 8, »kräftiges, gründliches Verderben« Mch 2 10, endlich המריץ Job 16 3 nicht »reizen« sondern »zwingen, nötigen«. Auch נִמְלְצוּ in Ps 119 103 von Gottes Worten ist schwerlich nach dem folgenden »Honig« als »süss sein« zu deuten, sondern als »sich Eingang verschaffen, leicht eingehn«, und könnte daher allerdings mit unserem נמרצו zusammengehören. — Die vielfachen Stufen des Sinnes von הוכיח (vgl. zu 5 17) erschweren die Wiedergabe des Wortspieles in b: »was entscheidet das Rügen Eurerseits?« — **26** Sehr vieldeutig. Als נואש bezeichnet Hiob in b sicher sich selbst; aber will er sagen, dass man eines Verzweifelnden Worte für Wind achten soll, weil eben die Verzweiflung sie ihm ausgepresst, oder dass die Freunde unrichtig, lieblos handeln, indem sie seine Worte gering schätzen? Im ersteren Falle wäre in a מלים Objekt: »Wollt ihr [blosse] Worte rügen, während doch u. s. w.?«, im andern gen.: »Wollt ihr [selbst] einen Wortstreit führen und dabei des Verzw. Worte für Wind achten?« Das Erstere scheint besser. Indem Hiob den allgemeinen Grundsatz ausspricht, dass man eines Verzweifelnden Worte nicht auf die Goldwage legen soll, gibt er füglich nicht mehr zu, als er schon in v. 2 getan. Hoffm. liest für לרוח ein לָדוּחַ = נָדַח »verscheuchen«, Beer statt dessen לְיַסֵּר oder לִרְדֹּף, mindestens unnötig, letztere auch schwierig. — **27** הִפִּיל kann nur = הפיל גּוֹרָל sein wie I Sam 14 42, כרה als »handeln, feilschen« bietet 40 30. Die Waise wäre ein beim Tode eines Verschuldeten übrig bleibendes Kind, das die Gläubiger zur Masse rechnen. Man kann dabei bleiben und darin eine stark steigernde Warnung sehen, wohin solches lieblose Verfahren führen muss. Die vorgeschlagenen Aenderungen bessern nichts. Mx. תַּגְדִּילוּ וְתֹכִחוּ schwächt ab; nach

28 Nun aber, lassts euch gefallen mich anzublicken,
Euch ins Antlitz werd' ich wahrhaftig nicht lügen.
29 Kehret doch um, lasst kein Unrecht geschehen,
Ja, kehrt um: noch hab' ich Recht darin.
30 Ist denn auf meiner Zunge Unrecht,
Sollte mein Gaumen Verderben nicht merken? —

7 1 Hat nicht der Mensch auf Erden Kriegsdienst
Und Tage wie die des Tagelöhners,
2 Wie des Sklaven, der nach Schatten lechzt,
Wie des Taglöhners, der des Soldes harrt?

LXX u. s. w. תִּפֹּלוּ zu lesen, »über jem. herfallen«, ist allein (so Si.) neben תכרו eine Verschlechterung. Bi. verbindet damit die Abteilung עָלַי תָּם und die Punktierung ותֹכְרוּ = ותאכרו: »Wollt ihr gar über mich Schuldlosen herfallen und auf eurem Freunde ackern?« Beer תִּפֹּלוּ und nach ἐνάλλεσθε mit Schult. u. s. w. תָּכֹרוּ von כרר, nach dem arab. »losstürzen«, was zu erwägen ist. — ריעכם mit unorganischem י, vgl. שָׁלֵיו 21 23. — **28** ועתה lenkt ein und sucht einen neuen Boden für die Verständigung. הואיל mit völlig unvermittelter Beiordnung des abhängigen Tatwortes, in v. 9 wenigstens ein ו (G-K 120. 2b). על vgl. zu 1 11. אִם die Beteuerungsformel: »[mir geschehe dies und das], wenn«. Was G-K 149 Anm. gegen diese Erklärung einwendet, dass solche Selbstverwünschung im Munde Jahwe's undenkbar sei, entscheidet nicht, da sie bei der abgeschliffenen Formel gar nicht mehr zum Bewusstsein zu kommen brauchte. So jetzt 26. Aufl. — **29** Nicht: »fangt von neuem an«, sondern »macht es anders als bisher«. Das Ḳerê (Syr. Targ.) ושבו ist zu wählen, ושבי gibt keinen brauchbaren Sinn; Hoffm.'s וַיֵּשֶׁב »es bleibt bestehn« ist unhebräisch. עוד zu ושבו zu ziehen, wie die Accente tun, setzt die falsche Auffassung »kommt wieder« voraus. צִדְקִי בָהּ zu fassen »meine Gerechtigkeit steckt darin, hängt daran« verträgt sich nicht mit עוד und gibt einen schiefen Sinn. צדקי stände = צֶדֶק לִי (vgl. zu עזרתי in v. 13): »noch hab' ich Recht darin«. Lies entweder צָדַקְתִּי oder בִּי (Hi., Bi., Si., Beer). — **30** Die Zunge ist zugleich Werkzeug der Rede und des Geschmacks, daher des Prüfens, und so gesellt sich ihr in dem letzteren Sinne der Gaumen (vgl. 12 11), der übrigens 31 30 auch Werkzeug der Rede ist. Hiob wehrt sich gegen die Möglichkeit, dass er Frevelhaftes rede, ohne es selbst zu merken. Danach muss neben dem unmissverständlichen עולה auch הַוּוֹת hier anders als in v. 2 (vgl. dazu) sittliches Verderben bedeuten (Ps 52 4. Prv 17 4); die Schicksalsschläge zu spüren genügen Fleisch und Bein. — Hi. streicht den Vers aus nichtigen Gründen.

1 צבא »Kriegsdienst« als besonders schwerer Beruf und Last wie 14 14. Jes 40 2. Daneben der Tagelöhner (vgl. 14 6); die Satzbildung in b wie in 6 12a. Das Ḳerê עֲלֵי ist nach sonstigem Gebrauch des Buches unmittelbar vor der Pausaltonsilbe (vgl. 6 5. 8 9. 9 26. 15 27. 20 4 u. s. w.) dem Ketîb על vorzuziehen. — **2** Der Schatten und der Sold (פֹּעַל wie Jer 22 13, häufiger פְּעֻלָּה) bleiben im Bilde, sie beziehen sich auf den Sklaven und den Tagelöhner; daher wird man nicht (etwa mit der Punktierung פָּעַ', וְכַשָּׂ') übersetzen dürfen: »wie ein Sklave, so lechzt er (der Mensch) nach Schatten u. s. w.«. Da nun »Wie ein Sklave nach Schatten lechzt« ein כַּאֲשֶׁר erfordern würde, so sind ישאף צל und יקוה פ' vielmehr als Relativsätze zu fassen (G-K 155. 2b. A.). Fraglich ist nur, ob das doppelte כ sich an das כימי in v. 1 anschliesst oder vorausgreift auf das כֵּן von v. 3. Bei der letzteren Möglichkeit: »Wie ein Sklave, der nach Schatten lechzt, u. s. w., so erhielt ich zum Erbe u. s. w.« erhält man ein schiefes Bild, und der schöne erste Vers ist ganz überflüssig. Die erstere Fassung ist also vorzuziehen. Findet man das erste Versglied zu kurz, so sollte man nicht wie Hoffm. hinter ישאף ein שָׁוְא einschieben oder mit Bick.

3 So erhielt ich zum Erbe Monde des Elends,
Und Nächte des Leids 'sind' mir beschieden.
4 Sobald ich mich hingelegt, denk' ich: wann werd' ich aufstehn,
Und dann dehnt sich der Abend und ich werde satt des Wälzens bis zur Dämmerung.
5 Mein Leib hüllt sich in Moder und Erdschollen,
Meine Haut verharscht und zerfliesst.
6 Meine Tage sind flinker als 'der Weber'
Und schwinden dahin ohne Hoffnung.
7 Bedenke, dass meine Tage ein Hauch sind,
Nicht wieder wird Glück mein Auge sehen.
8 Nicht wird des Besuchers Auge mich schauen,
Mich suchen deine Augen, doch ich bin fort.

(nur vermeintlich nach der aus Said. wiedergewonnenen LXX) hinter צל lesen: וָ[אָיִן] שכיר; sondern lieber כִּימֵי עבד herstellen. Nötig ist das nicht (G-K 141. 2. A. 1 a. E.). — **3** Das Passivum הִנְחַלְתִּי (nur hier) ist äusserst bezeichnend, es betont die Unfreiwilligkeit, die Wehrlosigkeit: Si-S »so wurden mir aufgedrungen«. לי überflüssig, von Si. gestrichen, von Beer aus einem הִנְחַלְתָּ לִי erklärt. — שָׁוְא hier im Sinne des Uebels, 11 11. 31 5. 35 13 in sittlichem Sinne; in 15 31 stehn beide Bedeutungen neben einander als selbstverständliche Correlate. Derselbe Gebrauch findet sich bei אָוֶן, עָמָל, הַוָּה und ähnlichen. — מִנּוּ könnten nur unbestimmte geheimnissvolle Mächte sein (vgl. G-K 144. 3. b. A.), etwas leichter als in 4 19; besser liest man auch hier das Pass. מֻנּוּ. — **4** Von ואמרתי an der Nachsatz. Diese Form und die weiteren ומדד, ושבעתי müssen durchaus als Perff. conss. im Sinne der Wiederholung gefasst werden, während אם שכבתי das Perfectum für die vorher abgeschlossene Handlung bietet (G-K 112. 4. d). »Wann werd' ich aufstehn!« = »O wäre doch schon Aufstehnszeit!« In den einsamen Nächten dehnt sich dem schlaflosen Kranken die Zeit am unerträglichsten. מִדַּד »er macht [langes] Mass« = »er zieht sich lang hin«, vgl. הֶאֱרִיךְ und אִישׁ מִדָּה, בֵּית מִדָּה »ein hochgewachsener Mann, ein Haus von grossen Maassen«. ערב: schon der Abend will nicht enden. נשף wie 3 9 die Morgendämmerung. Der Vers lässt nur eine Teilung bei אקום zu; die Accente teilen falsch. Es entstehn zwei ganz ungewöhnlich lange Zeilen, die dem Gedanken vorzüglichen Ausdruck geben, zugleich aber für grosse Freiheit des Dichters in der Handhabung der Rhythmen sprechen (vgl. 3 26). Bi.'s Streichung von ואמרתי und ומדד ערב (letzteres auch Beer) nimmt dem Verse viel von seinem malerischen Gepräge. — **5** Treffende Beschreibung der äusseren Erscheinung des Aussatzes, s. zu 2 7. רִמָּה eigentlich Fäulnis, Moder (17 14. 21 26) und die darin entstehenden Maden (24 20. 25 6); גִּישׁ Ḳerê גּוּשׁ im AT nur hier, in der Mischna גוש ארץ »Erdscholle«, ג' של זתים »Teig von Oliven« (Tehorôt V, 1. III, 2). Beer will des langen Stichos wegen עפר als Glosse zu גוש streichen. Die beiden bezeichnen der Aehnlichkeit nach den Eiter und die trockenen Krusten der verharschenden Geschwüre, die nach und neben einander des Aussätzigen Leib bedecken; den immer wechselnden Process beschreibt b. Die Punktation וַיִּמָּאֵס wird lediglich auf Missverständnis der Schreibung mit א zum Zeichen der Dehnung (vgl. die Lesart לַמָּאס in 6 14) beruhen; l. also וַיִּמָּאס. Doch vgl. auch יִמָּאֲסוּ Ps 58 8 (O 38. e. G-K 23. 3. A. 1). **6** אֶרֶג sicher nicht Gewebe wie Jdc 16 13; man nimmt es daher für das Werkzeug des Webers, das Weberschiffchen, obgleich dafür die Bildung מַאֲרָג eher zu erwarten wäre; wahrscheinlich ist einfach אֹרֵג zu lesen »sind flinker als der Weber«, vgl. 9 25 »schneller als ein Läufer«. — **7** זכר, die Anrede geht an Gott, wie aus v. 12 ff. deutlich hervorgeht. Bi. schiebt nach LXX οὖν ein נָא ein. טוב wie 21 13; 9 25. 21 25 טובה. — **8** רֹאִי wäre = הַבָּא לִרְאוֹתִי (II Sam 13 5. II Reg 8 29) vgl. 20 7: רֹאָיו יֹאמְרוּ אַיּוֹ, »der mich besuchen

9 Die Wolke schwand und ist dahin,
So, wer hinabstieg zur Unterwelt, kommt nicht herauf;
10 Er kehrt nicht mehr zurück zu seinem Hause,
Und seine Heimat begrüsst ihn nicht wieder.
11 So will auch ich meinem Mund nicht wehren,
Will reden in der Angst meines Herzens,
Will klagen in meiner Verzweiflung:
12 Bin das Meer ich, oder ein Ungeheuer,
Dass du eine Wache wider mich aufstellst?
13 Denk' ich: mein Bette soll mich trösten,
Mein Lager meinen Jammer tragen helfen —
14 So schreckest du mich durch Träume
Und aus Gesichten scheuchst du mich auf,

---

will«, freilich überkurz. Fast möchte man an Schreibfehler für רָעַי denken. Auch עֵינֶיךָ בִּי, eigentlich »deine Augen ruhen auf mir«, ist missverständlich. Der Vers fehlt in der ursprünglichen LXX (vgl. die Einleitung) und wird deshalb von Bi. gestrichen; auch Di. betont dies Fehlen und dass der Vers »strophisch überschüssig« sei. Beides entscheidet nicht; wohl aber darf ausser dem ungelenken Ausdruck hervorgehoben werden, wie עין (hier zweimal) und ראה in v. 7 gebraucht sind; wie b den schönen Satz zu Ende des Cap. vorwegnimmt, der ganze Vers den Vers 10; endlich wie v. 9 sich besser unmittelbar an v. 7 anschliesst. So ist der Vers allerdings verdächtig. Aehnlich Beer. — **9** Zum ersten Mal ist das in c. 3 geschilderte Totenreich mit Namen genannt. — **10** יכירנו nicht »er ist ihr so fremd geworden, dass sie seine Person nicht mehr erkennt«, sondern »sie erhält keine Gelegenheit mehr den Heimkehrenden schon von fern zu erkennen (2 12) und sich dessen zu freuen«. Dass der Tod seine Opfer nicht wieder herausgibt, ist hier als Hiob's feste Ueberzeugung ausgesprochen. — Si. bezeichnet den schönen Abschnitt v. 1—10 als Parallelcomposition.

11 Das גם ist nicht zu eng zu fassen. »Da Gott so wenig an mir liegt, will auch ich mir weiter keinen Zwang auferlegen«. Er tritt damit aus der scheuen Zurückhaltung heraus, die er in cap. 3 beobachtet hatte. Der Angriff richtet sich von jetzt an gegen Gott, der immer mehr als sein einziger Gegner erscheint. Die Dreigliedrigkeit stört Bi.; er streicht בצר רוחי אשיחה, nur vermeintlich nach der ursprünglichen LXX. Der Wortlaut ist schön, wieder schafft sich die Erregung freiere Bahn. — **12** Von hier an, was er zu Gott sagen will. Nach c. 38 8—11. Jer 5 22. Ps 104 6—9 hat Gott dem Meere seine Grenze gesetzt, die es nicht überschreiten darf; nur durch dieses Machtgebot Gottes fühlt der Mensch sich sicher, dass die ungeheuren, mit sichtbarer Wut anstürmenden Wogen nicht alles Land überfluten und sein Leben vernichten. Der Glaube daran verkörpert sich in einer für die Dauer eingesetzten himmlischen Wache. Das Meer selbst ist das Ungeheuer, die tiâmat des babylonischen Mythus (vgl. 26 12). In יָם den Nil zu sehen, in der Wache den Beobachtungsposten für dessen Steigen (Hrzl. Del. Hitz. unter Berufung auf Herodot II, 99, Jos. c. Ap. II, 5), liegt tief unter dem Gedanken des Dichters. Die Wache, die Gott dem Hiob gesetzt hat, sind seine Schmerzen; vgl. dafür andere Bilder 10 16f. — **13** Vordersatz zu v. 14; die Tempora genau so wie in v. 4 (G-K 159. 3. D. 1). Der Schlaf soll ihn sein Leiden vergessen lassen, es ihm erleichtern; sehr schön ist die Tragkraft des Bettes bildlich verwertet. יִשָּׂא בְ den Anteil an der Handlung ausdrückend (G-K 119. 3. b. 4). שִׂיחָה Klage überwiegend in B. Hiob (9 27. 10 1. 21 4. 23 2). — **14** בָּעַת weit überwiegend im B. Hiob, stets von geheimnisvollem, übernatürlichem Schrecknis (alte Stelle I Sam 16 14). Sollten die beiden Halbverse genau das Gleiche bedeuten, so wäre gewiss beidemal ב gebraucht. Es ist vielmehr das stets

15 Dass ich selbst Erstickung ersehne,
Lieber den Tod als meine 'Schmerzen'.
16 Ich bins leid — nicht ewig werd' ich leben —
Lass ab von mir, denn ein Hauch sind meine Tage.
17 Was ist der Mensch, dass du ihn gross achtest,
Und dass du auf ihn deinen Sinn heftest,
18 Dass du ihn heimsuchst alle Morgen,
Alle Augenblicke ihn prüfest!?
19 Wie lange willst du nicht von mir wegblicken,
Mich nicht lassen, bis ich einmal geschluckt?

---

wechselnde Einschlafen zu bösen Träumen und Wiederaufgestörtwerden eben durch den Schrecken gemeint, wie es wohl jeder Fieberkranke erfährt. Gerade der Aussätzige hat darunter schwer zu leiden. — **15** Das Endergebnis ist in Impf. cons. gefasst wie in 1 4ff. — Die Lesart מחנָק (st. abs.) ist mit Baer der recepta מַחֲנַק vorzuziehen, so dass נפשי Subjekt ist: »ich selbst« (G-K 139. 2). Erstickungsempfindungen sind beim Aussatz häufig, der Tod durch Erstickung nicht selten. מעצמותי kann nicht »von meiner eigenen Hand« und dem entsprechend מחנק Selbstmord durch Erhängen bedeuten (וַיֵּחָנַק II Sam 17 23). Aber auch durch Nachhilfe darf man diesen Sinn nicht zu gewinnen suchen (Bi. früher [nach Di.'s Angabe, ich finde es weder in Carm., noch in Dicht., noch in der letzten Ausgabe] מֵאֶצְבְּעֹתַי, jetzt מֵעֲצָתִי »aus eigenem Entschluss« [?]). Bei etwas, was im eigenen Willen steht, müsste ותבחר die Ausführung einschliessen: »ich wählte den Tod«, so kann nur ein Selbstmörder im Jenseits oder ein abgeschnittener und geretteter Erhenkter sprechen. Vielmehr ist das מִן comparativisch von בחר abhängig zu machen; da aber »den Tod lieber als dies mein Gerippe« zuviel aus den Worten liest, so wird man Reiske's Verbesserung מֵעַצְּבוֹתַי (9 28) annehmen müssen. Ausserdem מאסתי vom nächsten Verse zur Ergänzung herüberzuziehen (Mx. Si.) »den Tod veracht' ich gegen meine Schmerzen«, ist nicht hebräisch gedacht, weder in der Bedeutung noch in der Wortfolge. — **16** מאסתי steht ganz für sich. Das könnte durch Aenderung der Construction erklärt werden, so dass לא לעלם אחיה »ich mag nicht ewig leben« eingetreten wäre für מאסתי לִחְיוֹת לע' »ich verschmähe es ewig zu leben« (vgl. 9 21), und der Anfang dieser anderen Wendung neben jener stehn geblieben wäre. Indessen mit diesem Nichtewiglebenwollen (Ausdruck für das Gefühl, dass das Leben schon zu lange währt) verträgt sich nicht, dass der zweite Halbvers die gewünschte kurze Lebensfrist als feststehende Tatsache und Fügung behandelt. Es bleibt also nur übrig, in a neben einem »ich werde nicht ewig leben« = »ich habe keine Zeit zu verlieren«, מאסתי ganz absolut zu fassen: »ich bins leid!« (nämlich Gottes unerwünschte Aufmerksamkeit). Der unwirsche Ausruf ist auf diesem Gipfelpunkte ganz am Platze. Bi. erneuerte den alten Vorschlag, מאסתי als מַסֹּתִי zu lesen, vgl. וימאס v. 5 und die Lesart למאס in 6 14: »Ich sieche dahin, werde nicht ewig leben«. Beer hält מאסתי für Dublette zu מעצמותי (?). — Wenn Gott sich nicht mehr besonders mit ihm beschäftigt, seinen Wachtposten von ihm zurückzieht, wird er die kurze Zeit wenigstens in Ruhe verleben können. — **17** f. gewiss sarkastische Travestie von Ps 8 5f., der erste Vers, ja selbst noch 18a, hält den Schein günstiger Bedeutung absichtlich aufrecht. — Lies וְתפקדנו, das ו zu streichen (Bi.) ist ungerechtfertigt, Vss. und eine Anzahl Mscrr. lesen sogar ולרגעים. — **19** כמה wie Ps 35 17 »wie lange?«, von den Vss. richtig verstanden, daher nicht עַד מה einzusetzen (Bi. Beer). Diese Frage verträgt sich nur scheinbar nicht mit dem לֹא, der Satz bedeutet »wie lange noch willst du mich unverwandt anblicken?« — »Den Speichel schlucken« in gleichem Sinne wie »mit dem Auge zwinkern«, »Atemholen« (9 18), Ausdruck für den kürzesten Zeitabschnitt. Vgl. bei Schultens arabische Belegstellen für die Redensart »lass mich nur eben meinen Speichel schlucken«

20 Hätt' ich gesündigt, was konnt' ich dir tun, du Menschenhüter,
Warum setztest du mich dir zum Ziel des Ansturms,
Sodass ich mir selbst zur Last ward?
21 Und was vergibst du mein Vergehen nicht
Und lässest hingehn meine Schuld —
Denn nun muss ich in die Erde mich legen,
Und suchest du mich, bin ich fort.

8 1 Da hob Bildad der Šuḥite an und sprach:
2 Wie lang' wirst du solches reden
Und sind grossmächtiger Wind deines Mundes Worte?

(genau gleich hebr. הַבְלִיעֵנִי רָק) für »gönne mir nur einen Augenblick Zeit!«. Bi. liest בְּלֹעִי רָחִי »so lange noch Odem in meiner Kehle ist«, weil ihm רק »zu unästhetisch für diesen Dichter« scheint. Ein wunderliches Urteil bei einem solchen Kenner der orientalischen Literatur. — בְּלָעִי inf. in a mit Verdünnung in i (G-K 61. A. 1). — 20 הטאתי ist Vordersatz ohne אִם (G-K 159. 2f, vgl. 21 31. 35 6). מה אפעל לך nicht Relativsatz, auch nicht Frage nach etwaiger Sühne, sondern nur nach dem Schaden, den er damit Gott hätte antun können. — נצר האדם sicher auch bittere Entstellung des Sinnes von Ehrentiteln wie שֹׁמֵר יִשְׂרָאֵל Ps 121 3f., vgl. auch Deut 32 10. Diese Anrede überfüllt die Verszeile; aber sie ist so eigenartig, dass an späteren Einschub (Mx.) nicht zu denken ist; vgl. oben zu v. 4. Bi. streicht die ganze, für seine Strophen unbrauchbare, Verszeile mit der etwas dunklen Bemerkung: »ein Zusatz in Prosa, welcher nicht Sarkasmus, sondern eine Mahnung zu mehr Schuldbewusstsein und Ehrerbietung zu sein scheint«. — לָמָּה Mil'el ohne Dag., nur hier (G-K 102. 2. d). Zu מיגע vgl. das ähnliche Bild 16 12. Thr 3 12. Der Sinn ist: du bedurftest doch solch gewaltsamen Verfahrens nicht zu Sicherung deiner Person. — עלי soll eines der 18 Tiḳḳune sopherim (vgl. Buhl, Kanon und Text d. A. T. § 34) sein, eine in den Text aufgenommene Variante für ursprüngliches עָלֶיךָ, womit das ἐπί σοι der LXX übereinstimmt. Dafür Mx. Del. Hoffm. Si. Bi. Buhl, Beer. Aber ist עלי Correctur, so ist es eine richtige. Denn עליך wäre gegenüber dem vorhergehendem Satze nur eine starke Abschwächung, während ein »[und hast mich dabei so zugerichtet], dass ich mir selbst zur Last geworden bin« angesichts v. 15 vortrefflich passt. Zeuge ist Bi. mit seiner Bemerkung: »Für משא muss hier die Bedeutung Zielscheibe angenommen werden, da sonst die echte Lesart einen noch matteren Sinn ergeben würde als die Correctur«. Beer folgerichtig לְמַשָּׂרָה האהיה (Si.) ist völlig überflüssig, da die Frage auch in dem ו fortwirkt. — 21 Zu ומה vgl. G-K 37. 1 a. E. — Nur von hypothetischer Versündigung ist die Rede, wie sie durch v. 20 gesetzt ist. — כי עתה wie 6 3. Dieser zweite Halbvers birgt in winzigem Keime, was Hiob bei Gott festhält: das unausrottbare Bewusstsein, dass Gott doch seiner nicht entraten könne. Keinesfalls ist zu dem »und suchest du mich« zu ergänzen: »um mich zu quälen« (Hoffm). Für תעבירי stellt Beer nach καθαρισμόν der LXX תְּחַבְּרִי, für אשכב nach ἀπελεύσομαι אָשׁוּב zur Verfügung.

Cap. 8. Hiob redet eitle Worte; denn Gott ist gerecht. Seine Söhne sind ihrer Sünde zum Opfer gefallen, ihm bleibt noch eine Frist, sich in der rechten Gesinnung an Gott zu wenden und wieder zu Glück zu gelangen (v. 2—7). Die Weisheit der Väter predigt den Untergang des Frevlers (v. 8—19). Ist Hiob gerecht, so wird Gott ihm eine herrliche Zukunft schenken, während er den Frevler nicht beschützen kann (v. 20—22).

עַד אָן (zusammengezogen aus אָנָה »wo?«, das sich in בָּאנָה häufig erhalten hat, Stade Gr. 99 c), gewöhnlich עַד אָנָה, Ausruf der Ungeduld, quousque? Er kennzeichnet den Bildad, der die zweite Rede 18 2 ebenso beginnt, um dann von Hiob 19 2 nachahmend damit verspottet zu werden. מלל das Tatwort zu dem bei Hiob so häufigen מִלָּה, ausser

3 Wird Gott denn beugen das Recht,
Der Allmächt'ge beugen die Gerechtigkeit?
4 Wenn deine Söhne an ihm gesündigt,
Sie hat er dahingegeben in die Hand ihrer Uebertretung.
5 Wenn du Gott suchen willst
Und zum Allmächtigen flehen —
6 Wenn du wirklich rein und fromm bist —
Ja, dann wird er über dir erwachen
Und deine Wohnung wieder in Gerechtigkeitsstand versetzen.
7 Dann wird dein Vormals eine Kleinigkeit sein,
Dein Nachmals aber sehr gross werden.

---

hier bei Elihu 33 3 und sonst Gen 21 7. Ps 106 2. — Der zweite Halbvers setzt die Frage fort. כביר ist ebenfalls den Reden Elihu's mit dem übrigen B. Hiob gemein (15 10. 31 25. 34 17. 24. 36 5), während es sonst nur Jes 16 14. 17 12. 28 2 vorkommt (die beiden ersten Stellen sehr später Zusatz). — 3 Bildad greift gleich den Kernpunkt der Frage heraus. עות überwiegend von Rechtsverletzung, Gerades krumm machen, so 34 12 und mit dem Objekt der geschädigten Person 19 6. Für eines der beiden יעות schlägt Beer יעוה (33 27) oder יעקש vor. — 4 Die Gerechtigkeit Gottes offenbart sich gerade in seinen Strafgerichten. Zum Abschluss ist diese Offenbarung an Hiob's Söhnen gelangt, die mit ihrem Tode dem gerechten Verderben überlassen sind; denn Sünde tötet. Ihre Versündigung wird einfach aus dem Untergang rückwärts erschlossen, die Form des Schlusses aber umgekehrt, da er eigentlich heissen müsste: »wenn er deine Söhne dem Verderben überlassen hat, so haben sie eben an ihm gesündigt«. Dieses warnende Beispiel wird Hiob vorgehalten, bei dem das Schlussgericht noch nicht erfolgt und eine Abwendung desselben Geschickes noch denkbar ist. Der Vers bildet ein wichtiges Bindeglied zwischen den Reden und dem Prolog. Sein Dekret: »8 4 gehört nicht in den Dialog, welcher keine directen und speciellen Rückbeziehungen auf den Prolog zulässt«, mag Bickell verantworten. — 5 Bezeichnend für die correcte Vorsicht und Zurückhaltung Bildad's ist der dreimalige Versanfang mit »wenn«. אתה neben dem verb. fin. ist nur durch den Gegensatz gegen die Söhne begründet und gerechtfertigt. Für dich ist es noch nicht zu spät. Das seltene תשחר könnte geradezu eine hofmeisternde Anspielung auf Hiob's Schlusswort sein: nicht er hat dich zu suchen, sondern du ihn! — אֵל־ vor אֵל könnte Dittographie sein (Si.); doch sind die verschiedensten Constructionen desselben Tatwortes an sich nicht auffallend. — 6 Die erste Zeile macht nach der Freunde Ueberzeugung alle folgenden Heilsverheissungen gegenstandlos und zur leeren Redensart, da das Leiden das Gegenteil beweist. Bi. (Beer) streicht sie als »überflüssigen Zusatzstichos«, da er von den dreien einen nicht brauchen kann. — כי עתה kräftige Einführung des Nachsatzes nach alle den Bedingungen (G-K 159. Anmm. 3). יעיר עליך (הֵעִיר sonst »wach machen«, hier wie Ps 35 24) geht von der gewöhnlichen und natürlichen Anschauung aus, dass Wachsein und Aufmerken Gottes Heil, sein Schlafen und Nichtbeachten Unheil bedeute. Hiob hat in schroffster Weise das Gegenteil aufgestellt und wird auch darin zurechtgewiesen. Die sehr bezeichnenden Worte dieser Zeile nach LXX durch רַצָּה תְפִלָּתֶךָ zu ersetzen (Bi.) oder die Zeile ganz zu streichen (Mx. Si.), ist daher kein guter Einfall. שִׁלַּם hier causativum der Bedeutung des Kal in 9 4. נוה stellt sich als stat. constr. zu der männlichen Form mit Suffix in 5 3. 24. 18 15. Wohnstätte und Bewohner gehören hier überall zusammen wie Leib und Seele, und in ihrer Beschaffenheit, Verfall oder Gedeihen, spiegelt sich das sittlich-religiöse Verhalten des Insassen. Daher נוה צדק. — 7 Dann wird (zum Ersatz für das Erlittene) deine Vergangenheit dir im Vergleiche mit der (zur Gegenwart gewordenen) Zukunft winzig erscheinen. שׁנה (richtiger שׁנא v. 11,

8 Denn frag nur das frühere Geschlecht
Und beachte, was ihre Väter erforscht —
9 Denn wir sind von gestern und wissen nichts,
Denn ein Schatten sind unsre Tage auf Erden.
10 Fürwahr, sie werden dich's lehren, dir es sagen
Und aus [tiefstem] Herzen die Sprüche schöpfen:
11 Schiesst das Ried, wo kein Sumpf,
Gedeiht das Schilf ohne Wasser?
12 Noch ists im Treiben, nicht reif zum Schnitt,
Und leichter als alles Gras verdorrt es.
13 Das ist das 'Ende' aller Gottvergessnen,
Und des Ruchlosen Hoffnung vergeht.

---

vgl. Baer, 12 23. 36 24) eine durchaus aramäische Wurzel, ausser dem B. Hiob (vgl. auch שַׂגִּיא 36 26. 37 22) nur noch Ps 73 12. 92 13. Die männliche Form fällt neben אחריתך auf; Olsh. Si. wollen deshalb יַשְׂגֶּה (Subjekt Gott) lesen, schädigen aber damit den Einklang der Vershälften. Beer denkt nach LXX ἀμύθητα an שַׂגִּיא; besser dann שַׂגִּיאָה. Bi. streicht den Vers als »auf Grund von 42 12 nachgetragen«. Gerade er, der den Zusammenschluss zweier Verse zum unverbrüchlichen Gesetze stempelt, sollte fühlen, dass v. 6 allein der Heilsweissagung kein Genüge tut.

8 Was seines Herzens Meinung, wie ernst es ihm mit der Bedingung v. 6a ist, geht daraus hervor, dass er in der Begründung die Erfahrung der Altvordern nur für den Untergang des Gottlosen anruft. רִאשׁוּן wird im B. H. beidemal falsch geschrieben, vgl. 15 7 ראישון (S § 111). וכונן »richten, befestigen« muss mit Ergänzung von לב verstanden werden, wie שׂים und שׁית (ersteres auch ohne לב 23 12. 24 6); Olsh.'s Vorschlag ובונן zu lesen hat gegen sich, dass diese Conjugation nur Dtn 32 10 vorkommt, während Ḳal und Hitpolel im B. H. sehr häufig sind. חקר abstr. (5 9. 9 10 u. s. w.) pro concreto »das Erforschte« (vgl. 5 26). אבותם auf »das frühere Geschlecht« zurückgehend, unterscheidet verschiedene Stufen in der Leiter der Tradition, höher und höher hinauf. Findet man das auffallend, so soll man nicht wie Lag. Si. bloss אָבוֹת sondern אֲבֹתֵינוּ lesen. Aber 15 18 bestätigt die Richtigkeit. — **9** תמול nach G-K 141. 1. A. 1 zu erklären; Olsh. Lag. Si. lesen מִתְּמוֹל, schwerlich eine Verbesserung. ולא נדע absolut, das Wissen ist völlig verneint. Zu b vgl. 14 2. Bi. streicht v. 9. — **10** יורוך weist auf 6 24 zurück; es zu streichen (Bi.) ist eine unnötige Grausamkeit. Früher strich er יאמרו לך (so auch Di.) und las: Haló' hem jéhorúkha, jetzt Haló' hem jómerú lakh; er könnte auch lesen: H'lo' hém jorúkh jom'rú lakh. Beer denkt für יאמרו nach LXX καὶ ἀναγγελοῦσιν an וְיַגִּידוּ. מלבם gründliche, aus der Tiefe (im Gegensatz zu v. 2). — **11** גמא das im Nil wachsende Papyrusschilf (vgl. die von Aegypten handelnden Stellen Ex 2 3. Jes 18 2, sonst nur noch Jes 35 7); אָחוּ ist vollends ein ägyptisches Wort für das Nilschilf, nur noch Gen 41 2. 18, wo es von LXX mit ἄχει (auch JSir 40 16) wiedergegeben wird. Vgl. Hos 13 15 mit der Verbesserung Wellhausen's: כְּבֵין מַיִם אָחוּ, eine herrliche Erläuterung, ja wohl das Vorbild unserer Stelle. — Bi. Beer ergänzen vor b nach Vss. אִם oder יְאִם, ganz möglich. — **12** אב der frische Trieb, das Treiben (אִבֵּי הַנַּחַל Cnt 6 11). לא יקטף nicht »es wird nicht geschnitten« sondern »es lässt sich nicht schneiden« = der obigen Uebersetzung (vgl. 6 2. 6); לו statt לא (Hoffm.) verdirbt alles; ebenso Beer mit באבלו für באבו לא (nach dem arab. »in voller Frische«). Der vorige Vers beweist, dass hier nur vom Verdorren die Rede ist. b: nämlich, wenn ihm das Wasser entzogen wird, das es weniger als alle andern Gräser entbehren kann. — **13** Für ארחות, das als »Wandel« eine aktive Färbung hat (doch vgl. v. 19), liegt allerdings אַחֲרִית nach τὰ ἔσχατα der LXX sehr nahe (so Mx. Bi. Si.). Der Ausdruck »Gott vergessende« stimmt gut zu dem Bilde der Wasserent-

14 Er dessen Zuversicht reisst [?]
Und ein Spinnengewebe war sein Vertrauen.
16 Er steht im Saft, angesichts der Sonne,
Und über die 'Dächer' steigen seine Ranken.
17 Ueber einen Steinhaufen verflechten sich seine Wurzeln
An einem Steinhaus 'hält er sich fest'. —

15 Er lehnt sich an sein Haus, doch es hält nicht Stand,
Er klammert sich dran, doch es bleibt nicht stehen.

---

ziehung. Die Verbindung ist abgebrochen, der Zufluss hört auf. Vgl. zum Gedanken 5 3. — **14** Klar ist der zweite Halbvers, im ersten macht יקוט Schwierigkeit. Man mag dafür ein קוט »reissen, brüchig werden« annehmen, wofür arab. قَوَّضَ einen schwachen Anhalt bietet, oder ein קטט = קצץ »abschneiden« und dann יָקוֹט lesen: immer bleibt das Bedenken, dass nach b ein Substantivum zu erwarten ist. Das von Saadia vorgeschlagene »Sommerfaden« passt sachlich sehr gut, danach Bi. חוּט קַיִץ (besser vielleicht in der aramäischen Schreibung קיט). Wagt man aber einmal das deutsche »Sommerfäden« zurückzuübersetzen, so lese man vollends nach Jes 59 5f. אֲשֶׁר קֻרֵי קַיִט. Es wäre dann רק vor רק übersprungen. Beer קוֹרִים für יקוט. מִבְטַחוֹ wie 18 14. 31 24 (vgl. Stade 80 b). — **15** Der Vers muss als Erläuterung zu v. 14 gefasst werden, wäre aber dazu nur dann geeignet, wenn es dort hiesse »ein Spinnenhaus ist sein Haus«. So ist das Haus des Frevlers dicht hinter dem Spinnenhaus sehr unerwünscht, umsomehr, da sich v. 16f. wieder wie 11f. an das Pflanzenreich hält und von neuem bei dem Gedeihen des Frevlers einsetzt. Der Vers, der ohnehin sehr leicht geschürzt ist, scheint daher eine Glosse zu sein, falsche Erläuterung des vorigen. — **16** Wieder ist der Frevler eine Pflanze in scheinbar üppigem Wachstum. Die Anschauung geht diesmal nicht vom Schilf, nicht von einer Wasserpflanze aus; doch ist ferner nur soviel klar, dass es sich um ein kletterndes, klammerndes Gewächs handelt; zweifeln mag man, ob um ein perennierendes wie etwa der Weinstock, oder ein schnell schiessendes, rankendes, saftstrotzendes wie Kürbis oder ähnliche. V. 16 spricht eher für dieses, v. 17 für jenes. רטב nur hier, das Tatwort im Sinne »nass sein, triefen« nur c. 24 8. Der Stamm ist durchaus aramäisch im Sinne »feucht, frisch, grün sein«, im Targumischen und Syrischen in mannigfachem Gebrauch. לִפְנֵי שִׁמְשׁ schwerlich »trotz des Sonnenbrandes«, sondern den lustigen Anblick ausmalend. גִּנָּתוֹ »sein Garten« kann nicht unmittelbar auf den Frevler gehn, ohne das Bild zu zerstören; auf die Pflanze bezogen befremdet es, da sie ja doch schon in dem Garten steht. Auch würde die horizontale Ausbreitung über die Fläche des Gartens hin wohl anders ausgedrückt sein. Wr. will deshalb גַּגָּתוֹ lesen; aber die Femininform findet sich für den Singular nirgend; auch ist »sein Dach« noch wunderlicher als sein Garten. Dagegen ist גַּנּוֹת graphisch kaum schwerer und gibt einen vollbefriedigenden Sinn. Schlecht Beer גַּנּוֹת. Dann braucht auch יוֹנֵקֶת (im B. H. noch 14 7. 15 30) nicht gegen den Plural in allen übrigen Stellen (Hos 14 7. Ez 17 22. Ps 80 12) collectiv gefasst zu werden: der letzte Ausläufer überragt die Dächer. — **17** Der erste Halbvers ist an sich völlig klar (גל »Steinhaufen« wie Gen 31 46. Jos 7 26. II Sam 18 17, plur. »Trümmer« c. 15 28 wie oft; mit גַּל »Quelle«, so Perl. nach Cnt 4 12, ist hier nichts auszurichten); nur fragt sich, ob a) die Festigkeit des Standortes oder b) die lebenskräftige Ueberwindung der grössten Schwierigkeiten betont werden soll. Die Entscheidung darüber wird auch die Auffassung des sehr schwierigen zweiten Halbverses beeinflussen oder davon beeinflusst werden. »Ein Haus von Steinen schaut er« gibt keinen Sinn, weder als »schaut er an« = er wächst daran empor, noch als »er ersieht sich, erwählt«. Ein חזה »bohren« zu postulieren (Hi. Del. Di.) nach arab. ḥazza = חזז und חָזִיז (Job 28 26. 38 25. Zch 10 1) ist willkürlich; man lese dann lieber יְחֻזֶּה von חזז »ein steinernes Haus —

18 Wenn er ihn vertilgt von seinem Ort,
So verleugnet der ihn: »ich sah dich nie«.
19 Sieh, das ist seines Weges Wonne,
Und aus dem Boden sprosst ein andrer. —
20 'Und' sieh, Gott verschmäht nicht den Frommen
Und hält nicht die Hand der Uebeltäter.
21 'Noch' macht er voll Lachens deinen Mund
Und deine Lippen voll Jubels;
22 Die dich hassen, werden sich in Schande hüllen,
Und der Frevler Zelt verschwunden sein.

9 1 Da hob Hiob an und sprach:
2 Wahrlich, ich weiss, dass es also ist,
Und wie könnte der Mensch vor Gott Recht behalten?

---

er durchbohrt es«. Statt daneben noch בית nach Prv 8 2. Ez 41 9 (?) und dem Syrischen als »zwischen« zu fassen (so Bö. und viele nach ihm) entschliesse man sich lieber (mit Wr. Si. Beer) בין zu lesen, und dann יָחֹז, das später falsch ergänzt wäre. Also: »zwischen Steinen bohrt er (sich) durch«. Man sieht, beides schliesst sich der Auffassung b) der ersten Zeile an. Dagegen schlägt Wr. vor יַחֲזִק zu lesen, was ausserdem בבית verlangen würde, Hoffm. punktiert יֹחֲזָה (wenig passender Voluntativ »damit er fasse«), besser Bi. יֹחֲזֵהָ, einfacher noch wäre יֹחֵז (von אחז, vgl. וַתֹּחֶז II Sam 20 9 und G-K 68. 2), Aenderungen, die am leichtesten den zu a) passenden Sinn ergeben: »an ein steinernes Haus klammert er sich an«. Wenn wir uns für diese Auskunft entschieden haben, so ist das lediglich Geschmacksache. Beer schlägt יחזרו »sie (die Wurzeln) laufen herum« (späthebr. u. aram.) vor, Si. liest nach LXX ζήσεται יִחְיֶה. — **18** »Er« in a Gott, in b »sein Ort« (vgl. dazu 7 10 b). So gründlich ist dann die Vertilgung, dass seine Stätte nicht wissen will, dass sie ihn je gesehen hat. Erst der zweite Halbvers enthält die Aussage; deshalb darf das אם nicht mit Bi. gestrichen werden. — וְכִחֵשׁ בו abnorme Zurückziehung des Tones (G-K 29. 3b. A.). — **19** Abschluss der Lehre der Altvordern, da die Allegorie noch beibehalten wird. Für das auffallende משוש leuchtet keine der vorgeschlagenen Verbesserungen (Mx. מְשׁוּבַת, Si. מְשֹׁאַת, Beer מסוס, das LXX καταστροφή entsprechen soll, dazu כן־הוא) ein. יצמחו neben collectiv zu fassendem אחר (G-K 145. 2b) ist unwahrscheinlich. Statt das ו einfach zu streichen (Bi. Si. Beer), rücke man es vor den folgenden Vers, wo es zur Wiederaufnahme der eigenen Rede Bildad's gute Dienste tut (vgl. 13 3f., auch ושבו 6 29). — **21** Für עַד punktiere mit den meisten Neueren עֹד (wie 1 18). ימלה statt ימלא wie ישגה v. 7. — **22** Die »Frevler« im zweiten Halbverse können durchaus nicht auf Hiob zielen sollen, (so die Meisten), sondern müssen mit »die dich hassen« im ersten gleichbedeutend sein. Man sieht, dass die nicht ernst gemeinte Bedingung »wenn du wirklich rein und fromm bist« (v. 6) alles Folgende beherrscht. Bildad hüllt sich also in den heuchlerischen Schein, als ob die Schilderung v. 11—19 nicht Hiob sondern seinen frevlerischen Feinden gelte, ohne zu ahnen, dass das höchstens auf ihn und seine Genossen zurückschlagen könnte. Hohles Schönrednertum kennzeichnet alle seine Reden.

Cap. 9. 10. Ja, Gott behält Recht, denn niemand kann vor dem Allmächtigen Stand halten; auch Hiob würde nicht zu Worte kommen, sondern müsste, wenn er auch schuldlos wäre, sich selber verdammen (v. 2—20). Er ist schuldlos, aber Gott achtet der Unschuld nicht, sondern will ihn nun einmal plagen (v. 21—31). Dagegen gibts keine Hülfe, da Gott die oberste Instanz ist; doch will Hiob ihm gern Rede stehn, wenn er seine Plage von ihm nimmt (v. 32—35). Wie kann nur Gott, der doch von mensch-

3 Wenns ihn lüstet, mit ihm zu streiten,
Kann er ihm nicht eins auf tausend beantworten.
4 Weisen Sinnes und stark an Kraft:
Wer versteifte sich wider ihn und käme heil davon!
5 Der Berge versetzt, und sie merken es nicht,
Der sie umkehrt in seinem Zorn.
6 Der die Erde erschüttert von ihrer Stätte,
Dass ihre Säulen erzittern.

licher Schwäche nichts weiss, ihn so grundlos verfolgen? (10, 1—7). Und doch ist es klar, dass derselbe, der ihn kunstvoll bereitet und ehemals so gnädig behütet, von Anfang an ihn nur zu Leiden aufgespart hat (v. 8—19). Möchte er ihm vor dem Eingang ins Totenreich nur noch ein wenig Ruhe schenken! (v. 20—22).

2 אמנם auch Anfang der nächsten Hiob-Rede in 12 2 (ferner noch 19 4f. 34 12. 36 4). Der erste Satz gibt dem Bildad seinen Gemeinplatz, wie er in 8 20 am kürzesten zusammengefasst ist, zu. Gott ist gerecht in seinem Verfahren mit dem Menschen, das hat auch Hiob von jeher gewusst und anerkannt. Das Gerechtsein biegt sich ihm aber unter dem Drucke seiner Lage schon im zweiten Halbverse um zu dem rein juristischen Begriffe des Rechtbehaltens, und selbst dies tritt nur in negativer Fassung zu Tage, nach der Ungunst des Verhältnisses für den Menschen. — **3** Sowohl in a) wie b) kann Gott oder der Mensch Subjekt, der Mensch oder Gott Objekt sein. Dass in a) der Mensch Subjekt ist, geht aus 2b und 13 3 mit überwiegender Wahrscheinlichkeit hervor; dasselbe ist für b) vorzuziehen, also nicht »so wird Gott dem Menschen von tausend Fragen nicht eine beantworten«, sondern »so kann der Mensch Gotte u. s. w.«. **4** Hier herrscht dieselbe Undeutlichkeit, insofern der Casus pendens des ersten Halbverses (G-K 143) ebensowohl durch das Subjekt כִּי als durch das Objekt in dem Suffix von אליו aufgenommen werden kann. Das erstere ergäbe den Sinn »Ob einer noch so weise und stark wäre: Gott könnte er doch nicht Trotz bieten« (so Olsh.); das zweite »Gott ist so weise und stark, dass niemand ihm Trotz bieten kann«. Das letztere dürfte angesichts der folgenden, stets auf Gott bezüglichen Nominative המעתיק, המרגיז, האמר u. s. w. zu wählen sein. So beginnt also hier schon die erste jener Schilderungen von Gottes Wesen, mit denen Hiob die entsprechenden der Freunde zu übertrumpfen pflegt. Unter dem Drucke seines Geschickes offenbart sich bei ihm Gottes Grösse vorwiegend in gewalttätigem Handeln; seine Schilderungen haben im Unterschiede von denen der Freunde stets etwas Schreckhaftes. — חקשה elliptisch mit Auslassung von עֹרֶף Nacken, vom Zugvieh entlehnt, das sich gegen das Joch stemmt (Jer 7 26. 17 23. 19 15. Dtn 10 16 u. s. w.). — **5** Zu der hier beginnenden Reihe von Participialsätzen vgl. oben zu 5 9. עתק wie das Kal 14 18. 18 4. So leicht und plötzlich rückt er Berge fort, dass sie es selber nicht merken. וְלֹא יֵדֵעוּ (Mx.) »ohne dass sie zerbrochen werden« liegt fern, ולא יָדַע (Bi., auch Beer nach Syr., der das ו von ידעו falsch zum folgenden Worte zieht, s. unten) heisst nicht »leicht wie ein Kinderspiel« sondern »ohne seinen eigenen Willen, unvorsichtiger Weise« und ergibt daher keinen Sinn. — אשר ist nicht Conjunction »dass er sie umkehrt in seinem Zorn«. Denn einmal würden und sollten sie ein so zorniges Handeln merken, und dann ist »umkehren, das Unterste zu oberst kehren« nicht dasselbe wie »von der Stelle rücken«. Ausserdem litte der Vers durch enge Unterordnung der zweiten Zeile. Das אשר leitet also als Relativpartikel ein Seitenstück zu a ein: das eine Mal rückt er sie sanft, unmerklich von ihrer Stelle, das andere kehrt er sie im Zorne von Grund aus um. Das Perfectum הפכם kann nicht dagegen entscheiden, wie Di. meint. ואשר הִפְכָּם (Beer im Anschluss an Syr.) ist kein gutes Hebräisch. — **6** Die Säulen der Erde sind eben die hoch aufragenden und mit ihren Fundamenten tief eingesenkten Berge (Ps 75 4), gleichzeitig die Träger des Himmels (c. 26 11). זלץ findet sich nur hier; das Nomen

7 Der der Sonne entbietet, so scheinet sie nicht,
Und um die Sterne sein Siegel legt.
8 Der den Himmel alleine ausgespannt
Und einherschreitet auf den Höhen des Meeres.
9 Der den Bären schuf 'und' den Orion,
Das Siebengestirn und die Schatzkammern des Südens.

פָּלְצוּת c. 216. Ez 718. Jes 214. Ps 556 von plötzlichem Schauder und Schrecken. »Ins Schwanken geraten«« drückt danach wohl eine zu starke Bewegung aus. Bi.'s וְעִוְּרָה nach Syr. in der syr. Bedeutung »Bewohner« ist zwischen v. 5 und 7 doppelt wunderlich. — 7 אמר hier und 3610 gleich »gebieten« wie im Arabischen. חרס für Sonne nur hier ganz sicher, da für הַחַרְסָה Jdc 1418 mit Stade הַחַרְדָה zu lesen ist, während עִיר הַהֶרֶס Jes 1918 nur einige Handschriften lesen (dazu Symm. *πόλις ἡλίου*, Vulg. civitas solis) und הַר הֶרֶס Jdc 135 nur vermutungsweise = בֵּית שֶׁמֶשׁ gefasst wird. Zu der Construction vgl. G-K 165. 1. — Die Sterne hindert er durch Versiegelung in ihrem Laufe. — 8 נטה שמים kann heissen »den Himmel neigen, senken«, d. h. die den Luftraum füllenden Wolkenmassen senken, um auf ihnen herniederzusteigen (Ps 1810, Hiph. Ps 1445), das würde also auf ein jedes Gewitter, auf ein oft wiederholtes Handeln Gottes, gehn. Indessen bedeutet die Wendung viel häufiger das Ausspannen des Himmelsgewölbes einem grossen Zelttuche gleich (besonders deutlich Ps 1042) und ist so in participialer Form ein stehendes Beiwort Jahwe's geworden (vgl. noch Jes 4022. 425. 5113. Zch 121, im Perf. Jer 1012). Für diese Auffassung entscheidet die verwandte Stelle 267 und der Zusatz לְבַדּוֹ (wie Jes 4424), der die Spannweite der Arme Jahwe's hervorheben will, kraft deren er ohne fremde Hülfe dies Werk vollbracht. Es handelt sich also um ein Schöpfungswerk. Daneben steht freilich in b deutlich ein wiederholtes Tun oder Vermögen Gottes: er kann über die Meereshöhen dahinschreiten, nicht die des Wolkenmeeres, was man ohne sonstige Stütze und ohne das geringste Anzeichen im Texte aus Gen 1 6f. entnommen hat (anders, wenn die Lesart einiger Codd. עָב, vgl. Beer, richtig wäre), sondern über die Wellenberge des sturmbewegten Meeres. Die Form בָּמֳתֵי findet sich Jes 1414. Am 413, ausserdem im Kerê Dtn 3213. Jes 5814. Mch 13 für das Ketîb בָּמוֹתֵי, also בָּמֳתֵי, sprich bāmōthê. Die letztere Form wird umsomehr massgebend sein müssen, als sie vor Suffixen regelmässig wiederkehrt. Dem gegenüber scheint die hartnäckige Durchsetzung des Kerê בָּמֳתֵי nicht etwa nur die Kürze des Vokales unter dem מ zu betonen, sondern die Aussprache bŏmºthê von einem bloss angenommenen sing. bómeth zu beabsichtigen, mit der man der doppelten Pluralendung aus dem Wege gehen wollte. Mithin ist überall בָּמֳתֵי zu punktieren. Diese doppelte Pluralendung, (vgl. sonst noch מְרַאֲשֹׁתֵי I Sam 2612), verlegt nur dasjenige in die Form des st. constr., was vor Suffixen das Gewöhnliche ist (G-K 87. 5. A. 1), und zwar wird hier, da die Form an allen 6 Stellen unmittelbar vor der Pausaltonsilbe (אָרֶץ, עָב, יָם) steht, das Bedürfnis einer Senkung zwischen den beiden Tonsilben die Wahl der Form bestimmen. Demnach ist der Ton auf die vorletzte Silbe zurückzuziehen, bamóthe. — 9 Das part. muss hier ebenso wie in 8a perfectische Bedeutung haben, da an ein immer sich erneuerndes Schaffen (Di.) nicht zu denken ist. עש wird in 3832 richtiger עָיִשׁ geschrieben (vgl. oben zu עֵי־אָן c. 82), wovon freilich die Vokale lediglich nach der Schablone (אַיִל, נָיִן u. s. w.) gesetzt sein könnten, da die aramäischen Formen vielmehr auf עָיְשׁ schliessen lassen (Nöld. bei Schenkel, BL. IV S. 370, vgl. Hoffm. ZATW. III S. 107). Von den oben eingesetzten Werten für die Gestirnnamen hat nur der des Orion für כסיל starke und wohl unerschütterliche Stützen. Er ist der »Tor«, weithin im Altertum ein Riese, der sich gegen die Götter aufgelehnt hat, gefesselt und an den Himmel versetzt ist (vgl. Nöld. a. a. O., Di. und Budde, Bibl. Urgesch. S. 393 ff.). Ueber עיש und כימה streiten sich die verschiedensten Deutungen der Ueberlieferung, besonders in den Uebersetzungen,

10 Der da Grosses tut, ganz unergründlich,
Und Wunderbares, ganz ohne Zahl.
11 Wenn er an mir vorübergeht, ich seh' 'ihn' nicht,
Und fährt er vorbei, so merk' ich ihn nicht.
12 Wenn er fortreisst, wer will ihm dann wehren,
Wer will sagen zu ihm: was tust du da?
13 Gott wehrt nicht seinem Zorn,
Unter ihn duckten sich die Helfer Rahab's;

---

mit der astronomischen Theorie, vgl. M. A. Stern Jüd. Zeitschr. f. Wissensch. u. Leben III, 1865 S. 258ff. Er sieht in Kîma, Kᵉsîl, Mazzarôt, 'Ajiš, wie sie 38 31f. auf einander folgen, die vier den Alten für den Wechsel der Jahreszeiten bedeutsamen Sterne und Sternbilder Sirius, Orion, Hyaden, Plejaden, die eben in dieser Reihenfolge am Himmel stehn, und von denen 3 in genau umgekehrter Reihenfolge hier, Kîma und Kesil in der gleichen Am 5 8 vorkommen. Für den Sinn unsrer Stelle hat nur soviel Wert, dass grosse, allgemein bekannte Sternbilder genannt werden; zu der kaum zu entscheidenden Streitfrage vgl. die genannten Aufsätze, die Bibelwörterbücher und besonders die reiche Stoffsammlung bei Di. — תֵּימָן Süden, def. nur hier, sonst תֵּיכָן wie 39 26. Die Kammern des Südens bezeichnen schwerlich ein bestimmtes Sternbild, sondern was die Vorrats- und Schatzkammern (Prv 24 4, besonders aber, in meteorologischem Sinne, Job 37 9) des besonders reichen südlichen Sternhimmels an Gestirnen bergen. Hoffm. findet in תמן die Zwillinge = תְּאוֹמִים (vgl. תּוֹמִם Gen 25 24) und ist dann geneigt in חדר ein besonderes Sternbild zu suchen und zu lesen: חדר ותמן. — Lies וּכְסִיל יָרֵחַּ zur besseren Abgrenzung des Verszeilen. — **10** Wiederholt 5 9 aus Eliphaz' Rede bis auf eine kleine Variante (das erste עד statt ו) wörtlich, mit halbironischer Zustimmung. — Wie das עֹשֶׂה hier, als stat. abs., mit folgendem acc., wird dasselbe Wort auch in v. 9 zu punktieren sein, trotz des Zeugnisses der Masora für stat. constr. עֹשֵׂה. — Beer streicht v. 8—10 als Glosse, weil den Versen das Schreckhafte der Schilderungen Hiob's fehlt, das sich in v. 4 (vgl. dazu) —7 findet und in v. 11 aufgenommen wird. Bedenkt man vollends die zahlreichen Parallelen zu diesen Versen, so dürfte ihm Recht zu geben sein; nur v. 9 zu streichen (Bi.) ist unberechtigt.

11 Hier vollzieht sich der Uebergang zu Hiobs Geschick. — הֵן steht hier und v. 12, ferner 12 11f. 13 15. 19 7. 23 8. 40 23 geradezu zur Einführung eines Bedingungssatzes in der Bedeutung »wenn«, und man wird sich ohne Künstelei der Ueberzeugung nicht verschliessen können, dass darin derselbe Aramaismus vorliegt, dem wir auch anderwärts begegnen (vgl. G-K 159. 3. Beispiele B.). — Merkens die Berge nicht, wenn er sie versetzt, wieviel weniger Hiob, wenn Gott an ihm vorüberfährt. — Gut Beer nach Vss. אֶרְאֵהוּ, mit oder ohne Streichung des ו von ויחלף. **12** חתף nur hier; das Nomen חֶתֶף (wenn nicht חֹתֶף zu lesen) Prv 23 28 »Räuber«. — ומי ישיבנו genau ebenso 11 10. 23 13, nur die erstere Stelle könnte auf die unsrige zurückgreifen; die Bedeutung ist dieselbe wie im nächsten Verse, »zurückdrängen, hemmen, wehren, Einhalt tun«. — **13** רהב lässt sich nach der Stammesbedeutung als »Toben, Wüten« deuten, kann aber hier mit עזרי zusammen nicht appellativisch gefasst werden als »tobende Helfer«. Denn überall bedeutet es ein mythisches Ungeheuer, vor allem in unserem Buche 26 12, sodann Jes 51 9. Ps 89 11. Während man nun die beiden letzten Stellen unrichtig oder mindestens unnötig auf Aegypten bezogen hat, ist רהב in Ps 87 4 deutlich ein blosser Geheimname für dieses Land, sehr geschmacklos inmitten wirklicher Ländernamen gebraucht. Die Stelle Jes 30 7 macht uns wohl zu Zeugen der Entstehung dieses Namens, obgleich ihr Text nicht ganz sicher ist (am meisten empfiehlt sich noch heute Hensler's Lesung רַהַב הַשָּׁבָת »der gebändigte Rahab«, so jetzt auch Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 39). Deutlich, aber ohne den Namen Ez 29 3: »Siehe ich will an dich, Pharao, du grosses Ungeheuer (הַתַּנִּים = הַתַּנִּין), das daliegt inmitten seiner Ströme, das spricht:

14 Geschweige dass ich ihm antworten könnte,
Meine Worte ihm gegenüber wählte.
15 Der ich, hätt' ich Recht, keine Antwort 'bekäme',
Um mein '[gutes] Recht' [noch] flehen müsste.
16 Selbst wenn ich riefe, und er mir Rede stünde:
Ich würde nicht trauen, dass er meiner Stimme lauschte;
17 Vielmehr im Sturme schnappte er nach mir,
Und mehrte schuldlos meine Wunden,

»Mein ist der Nil, und ich habe ihn gemacht««. Nur als Name eines Meerungeheuers konnte רהב so übertragen werden; daher bedeutet es auch hier nicht den Himmelsdrachen (so noch Si. im WB.) oder dgl. Vielmehr ist es dasselbe, was 7 12 (vgl. dazu) תַּנִּין heisst: das Meer selber, der kosmogonische Drache, die tiâmat des Zweistromlandes. Mit deren Ueberwindung wurden auch ihre Bundesgenossen und Helfershelfer gebändigt und gedemütigt (vgl. das Weltschöpfungs-Epos Taf. IV, Z. 105ff., bei Jensen, Kosmol. und Frd. Delitzsch Sächs. Ges. d. Wiss. 1896); darin lag die Vollendung und Ausbeutung des Sieges, und so ist dies das uranfängliche, grundlegende Beispiel für das, was der erste Halbvers aussagt. Die Rolle des babylonischen Marduk ist einfach auf Jahwe übertragen. Vgl. dazu jetzt Gunkel a. a. O., insbes. S. 38. — **14** אף כי genau wie 15 16. 25 6, ohne כי ebenso 4 19. — עָמּוֹ wie v. 2. 11 5 u. s. w. — **15** אשר nicht Konjunktion »da ich«, sondern entweder nom., unmittelbar an אנכי, oder acc. »dem ich«, an עמו anschliessend, beides mit wesentlich gleichem Sinne. Der Wiederholung desselben Gedankens wollen Hoffm., Si., Beer durch die Punktation אֶעֱנֶה (vgl. 11 2) ausweichen, was sich empfiehlt. לְמַשְׁפָּטִי ist als Part. Pô'el punktiert, dessen Bedeutung, ein Suchen und Trachten, namentlich mit feindseliger Tendenz (vgl. G-K 55. 1), recht gut passen würde. Indessen liegt doch die gewöhnliche Punktierung לְמִשְׁפָּטִי (Hitz. Hoffm.) neben אם צדקתי viel näher (vgl. auch 27 2); zu dem Gebrauche von ל vgl. 10 6. 15 23. Die Lesart לְמִשְׁפָּטוֹ gibt einen weniger guten Sinn; noch weniger empfiehlt sich בַּעֲנֵהוּ und die Umkehrung der beiden Versglieder (beides Bi. nach LXX oder richtiger Th bzw. A, vgl. Beer): »Ich muss dessen Gericht anflehen, der mir, wenn ich gerecht wäre, nicht antworten würde«. — **16** Dieser Vers und die folgenden setzt den umgekehrten Fall, dass Gott sich von ihm vorladen liesse. Wäre das ויענני (Fortsetzung der im Perf. ausgedrückten Bedingung, vgl. G-K 111. 4. 3. A.) geradezu von einem antwortenden Reden Gottes zu verstehen, so müsste b ausdrücken, dass Hiob sich nicht getrauen würde zu glauben, dass diese Rede ihm gälte oder von Gott stammte. Der Gedanke klingt etwas geschraubt, obgleich man bedenken muss, dass Gottes Offenbarungen in Ursprung und Abzielung nicht so greifbar und unanfechtbar zu sein pflegen wie eines Menschen Rede von Angesicht zu Angesicht. Wie leicht kann ein Traum z. B. täuschen, wie leicht ein gottgesandter unbeachtet bleiben. Denselben Gedanken soll die Aenderung אַאֲזִין קוֹלוֹ (Mx. Wr.) ausdrücken; aber sie ist nicht richtig, weil האזין nicht »hören«, sondern »hinhören, horchen«, heisst. Indessen ist die ganze Auffassung irrig. Wir würden dafür zunächst האזין zu erwarten haben; vor allem aber schildern die folgenden Verse, welches Verfahren vielmehr Gott in diesem Falle wirklich beobachten würde. Der Erschienene würde nicht auf Hiobs Stimme, seine Vorstellungen lauschen und Rücksicht nehmen, sondern ihn nur misshandeln. Danach bedeutet das ענה hier nur das Folgeleisten dem ergangenen Rufe, das Sicheinstellen, Redestehen im allgemeinsten Sinne. Gott würde das nicht tun, um freundlich auf Hiobs Vorstellungen einzugehen, vielmehr u. s. w. So hat der Vers guten Sinn. Bi. sieht in a eine Variante zu 15a, in b eine Reminiscenz aus 39 24 b (beides recht unwahrscheinlich) und streicht den Vers, ebenso Beer. — Hoffm. will וַיַּעֲנֵנִי lesen »wenn ich ihn anrufe, er möge mich anhören«: dafür wäre עֲנֵנִי zu erwarten. — **17** סערה = סערה Sturmwind 38 1. 40 6; die Auffassung als שַׂעֲרָה Haar (4 15?) gibt hier keinen Sinn, zumal

18 Liesse mich nicht einmal Atem schöpfen,
So sättigte er mich schon mit bittrem Weh.
19 Ist's um Kraft des Starken: »wohlan!«
Oder um Gericht: »wer mag mich vorladen!«
20 Wär' ich im Recht, mein Mund müsste mich verdammen,
Wär' ich schuldlos, er liesse mich als falsch erscheinen.
21 Ich bin schuldlos,
Seh' mein Leben nicht an,
Verachte mein Dasein.
22 Eins ist es, darum sage ich's:
Den Schuldlosen wie den Frevler vernichtet er.

man kein Recht hat den Stamm שׁוּם mit Hitz. als »reissen, zerren«, zu fassen Für dieses שׁוּם gibt es, da Ps 139 11 sehr zweifelhaft ist, keine sichere Parallelstelle als die berühmte in Gen 3 15. Dort wie hier passt die überlieferte Uebersetzung »zertreten, zermalmen« nicht, umso besser aber »schnappen, nachstellen, verfolgen«, sodass sich שׁוּם als Nebenstamm zu שׁאף stellt (wie דוב zu דאב, לוט zu לאט), das häufig in diesem Sinne vorkommt (Am 8 4. Ez 36 3. Ps 56 2f. 57 4). Lagarde will יְסַנֵּנִי lesen; nur יְסַנֵּנִי wäre nach Jer 8 13. Zph 1 2f. möglich: »er würde mich hinwegraffen«. — הנם Hiob erwartet von Gott, was dieser in 2 3 dem Satan vorgeworfen hat. — **18** נתן hier »gestatten«, ohne ל vor dem Inf. wie Num 20 21. 21 23 u. s. w. Zur Construction des Inf. abs. vgl. G-K 113. 1. c. e.; zu dem ganzen Halbverse 7 19. — ישבעני vgl. G-K 60. A. 2. — מְרוֹרִים nur hier (Dag. forte dirimens, vgl. G-K 20. 2. b, wohl um den Silbenschluss durch den gleichen Consonanten zu vermeiden); 13 26 in demselben Sinne מְרֹרוֹת. Löhr, Beer verbessern nach Thr. 3 15 בַּמְּרוֹרִים. — **19** מי יועידני, die Herausforderung durch Gottes eigenen Mund ist so herrlich, aber auch so kühn, dass das αὐτοῦ der LXX (auch Syr.) nur auf Abschwächung zurückgeführt werden kann und durchaus nicht mit Hitz. Mx. Hoffm. Si. Bi. aufzunehmen ist. Dem muss auch im ersten Halbverse direkte Rede entsprechen, und dazu eignet sich das blosse הִנֵּה, des Faustkämpfers »bereit!« »nur heran!«, vortrefflich. אַבִּיר הִנֵּה zusammenzunehmen »sieh, er ist stark!« (Schl. Mx.) geht nicht an, vielmehr dient das pleonastische »Kraft des Starken« nur zur Füllung des sonst zu kurzen Versgliedes. Alle Aenderungen (Si אמרין הוא, Bi. הנה אמרין הוא, Mx. יהדרענו) sind nicht nur überflüssig, sondern vom Uebel. Am ersten ginge הֲנֵהוּ (Schnurr.) oder הֲנֵהּ (Beer) an, wenn man sich in b zur 3. pers. entschliesst. — **20** Statt פי zu lesen פִּיו (Olsh. Mx. Wr. Hoffm. Si. Beer) ist nicht zu empfehlen: dafür würde ירשיענני allein genügen, auch ist der Sinn schwächer. — Für נַעֲקָשַׁנִי ist besser zu punktieren וַיַּעֲקְשֵׁנִי (bzw. וַיִּעֲקְשֵׁנִי). Die Punktation scheint ein Schwanken zwischen Pi. und Hiph. anzudeuten (vgl. übrigens G-K 53. 3. A. 4.). Reines Imperf. wird durch die ganze Umgebung gefordert, das ו apodosis ist verkannt.

21 Was er eben nur als Möglichkeit in's Auge gefasst hatte, seine Unschuld, behauptet Hiob nun mit voller Entschiedenheit: so will er denn in diesem Bewusstsein den Angriff wagen, trotzdem er seine Vergeblichkeit, ja seine Gefahren, sehr wohl kennt. — ידע hier »sich kümmern um« wie Dtn 33 9 und oft; נפש durchaus gleichen Sinnes mit חיים (vgl. 13 14). — Der Vers lässt keine andre Teilung als in drei kurze Zeilen, abgerissene Ausrufe, zu; aber gerade die entsprechen so sehr der Lage und Stimmung, dass die Beabsichtigung dieses Ausnahmsverses unmittelbar einleuchtet (vgl. das zu 7 4 Bemerkte). Alle Aenderungen sind daher eine Vergewaltigung des Dichters selbst. Mx. Wr. Si. streichen אמאס חיי, Wr. als Glosse aus 7 15; in dem Rest findet Si. zwei, die andern eine Verszeile. Beer will נפשי zu b ziehen, sagt aber nicht, was נפשי אמאס חיי bedeuten soll. Bi. streicht die beiden ersten Worte des folgenden Verses und

23 Wenn die Geissel plötzlich tödtet,
Spottet er der Verzweiflung der Unschuldigen.
24 Die Erde ist in die Hand des Frevlers gegeben,
Er verhüllt das Antlitz ihrer Richter —
Wenn's etwa nicht so ist: wer sonst?
25 Und meine Tage sind schneller als ein Läufer,
Sie entfliehen, sie sehen kein Glück.
26 Sie schiessen vorbei wie Kähne von Rohr,
Wie ein Adler, der auf den Frass herabstösst.

---

macht aus אמאס חיי על כן אמרתי die zweite Zeile von v. 21. Ebenso unbekümmert um den Sinn schliesst er dann 22 b mit 23 a, 23 b mit 24 a zu einem Verse zusammen, um endlich durch Streichung von 24 bc nach LXX Said. wieder in's Geleise einzulaufen. — 22 אחת היא nicht »ein und dasselbe ist das Loos des Unschuldigen und des Frevlers«, denn das ist's ja gerade, was er noch erst sagen will; sondern »es kommt für mich aufs Gleiche heraus« (ob ich rede oder schweige, ob ich gleich sterbe oder langsam zu Tode gemartert werde): der kurze Ausruf bleibt in der Art des vorigen Verses. LXX Said. lässt die Worte unübersetzt; s. unten. — Die sittliche Weltordnung ist hier geradezu geleugnet. — 23 שוט natürlich die von Gott selbst (in schweren Volksplagen) geschwungene Geissel (Jes 10 16). Möglich, aber nicht nötig Bi. Beer nach Syr. ܫܛܐ. Auch in v. 24 tritt Gott als der Handelnde im ersten Halbvers noch nicht hervor. — Solche Geissel tödtet viele auf einmal, darunter auch Unschuldige. Hiob schliesst: wenn das Gott nicht gleichgültig wäre, geschähe es nicht. — מסה kann hier nicht »Versuchung, Prüfung« von נסה bedeuten, sondern muss mit מָס in 6 14 (vgl. zu der Stelle) von מסס abgeleitet werden. — 24 Die Erde, schwerlich das Land. Duhm (The New World 94 S. 338) will das erste Glied als Vordersatz nehmen: »Ist ein Land in die Hände eines Uebeltäters gegeben, so u. s. w.« Dadurch entsteht eine Tautologie; auch das Perf. נתנה berechtigt nicht dazu. Die Uebergabe ist ein für alle Mal erfolgt, dazu schlägt Gott dauernd und immer wieder ihre Regenten mit Blindheit. Uebrigens darf diese allgemeine Aussage, dass die ganze Erde in die Hand des Gottlosen gegeben sei, für die Zeitbestimmung verwendet werden. Der Israelit redet hier: es gibt nur heidnische Obrigkeiten, eine israelitische Herrschaft besteht nicht. Ein Weltreich scheint hindurchzuschimmern. — אפוא (so Baer nach der Masora etc., während die lect. rec. hier wie sonst im B. Hiob. 17 15. 19 6. 23. 24 25, abweichend von allen anderen Stellen אֲפוֹ bietet) nicht mit אַיֵּה »wo?« (4 7. 38 4) zu verwechseln, ob auch vielleicht gleichen Ursprungs und nur orthographisch unterschieden, dient als Verstärkungspartikel bei Fragen (so 17 15), Aufforderungen (19 6), Wünschen (19 23), Bedingungen (24 25. Gen 43 11), denen es stets nachsteht. So muss es auch hier zur Bedingung, nicht zur Frage gehören. Das הוא bei מי dient dem gleichen Zwecke (G-K 150. 2. d). Erwünschter wäre freilich אם לא הוא מי אפוא »wenn nicht er, wer sonst?« — LXX (Said.) lässt das אחת היא in v. 22, sowie 24 bc unübersetzt, weiss aber zugleich dem ganzen Abschnitt v. 20—24 einen so harmlosen, unverfänglichen Sinn zu erpressen, dass auch für die Lücken nur die religiöse Aengstlichkeit des Uebersetzers, nicht der Urtext, verantwortlich gemacht werden darf. Gerade so dreiste Anklagen wie 24 bc hätte niemand später eingeschoben. Darum darf man auch nicht mit Beer 24 c allein streichen. 25 Die Rede kehrt zu Hiob zurück und lenkt in die Geleise von 7 6ff. ein, mit welchem Abschnitte sich starke Berührungen ergeben. — ו vor ימי streicht Beer nach Vss. und Mscrr.; möglich, nicht notwendig. 26 עם »in Gemeinschaft mit« für »gleichwie« (vgl. 40 15. G-K 161 Fussn.). אבה nur hier, durch das arab. abâ' »Schilf« ausreichend gesichert; vgl. die בְּלֵי גֹמֶא Jes 18 2, auch hier dürfen wir an ägyptische Erzeugnisse denken. Olsh.'s אֳנִיּוֹת »beschwingte Schiffe« leuchtet nicht ein. — Zu נשר vgl. Si-S WB. und Riehm HbA unter »Adler«. Das Wort bezeichnet an gewissen Stellen sicher

27 Wenn ‘ich’ denke: ich will meinen Jammer vergessen,
Ein andres Gesicht machen und heiter sein:
28 So graut mir vor all meinen Schmerzen,
Ich weiss, dass du mich nicht lossprichst.
29 Ich soll nun schuldig sein,
Wozu denn vergeblich mich abmühn?
30 Wenn ich mich wüsche mit Schnee,
Und reinigte mit Lauge meine Hände:
31 Dann tauchtest du mich in die Grube,
Dass meine Kleider sich vor mir ekelten.
32 Denn er ist kein Mensch wie ich, dem ich Rede stünde,
Dass wir zusammen gingen vor Gericht:
33 Gäb’s ‘nur’ zwischen uns einen Schiedsmann,
Der die Hand auf uns beide legte!

---

den Geier (bes. Mch 1 16). — טוש nur hier, = aram. טוס; für den Relativsatz vgl. zu 7 2. — **27** אם mit dem Inf. »wenn mein Sagen ist«, ist ohne Beispiel, lies mit Olsh. und den meisten Neueren אֲמַרְתִּי (vgl. die genau entsprechende Stelle 7 13f.). Der Verlust des ת hat Seitenstücke an 35 2. Zph 3 20. Dan 11 1. — אעזבה פני, »ich will mein [finsteres] Gesicht lassen, aufgeben«, hat an I Sam 1 18 keine Stütze, da dort zu lesen ist וּפָנֶיהָ לֹא הָפְלָה עוֹד; eher an Gen 31 2. 5. Doch wäre »ändern, wechseln« besser als »verlassen«. Vielleicht ist עזב zu fassen als »loslassen, lösen«, nämlich die Spannung, die Falten (so GTh, Del. Stud. Di.). Mx. Si.’s Umstellung ואבליגה פני [einfacher noch ופני אבליגה] wäre durchaus einleuchtend, wenn הבליג nicht sonst überall (10 20. Ps 39 14) ohne Objekt stände. — **28** Beer gewinnt aus LXX *σείομαι πᾶσιν τοῖς μέλεσιν* ein רָגַזְתִּי (בְּ)כָל־עַצְמֹתַי, das er, schwerlich mit Recht, vorziehen möchte. — **29** ארשע »ich soll und muss schuldig sein«, sehr stark modale Verwendung des einfachen Impf., wie besonders häufig im B. Hiob (G-K 107. 4. a. 1). הבל adv. wie 21 34. 35 16. — Das Abmühen geht im Zusammenhang mit dem folgenden Verse vor allem auf die Darlegung seiner Unschuld; die Wendung ist zu vergleichen mit v. 22. 7 11. 16. — **30** התרחצתי auffallende Dehnung (G-K 64. 3). Das Ket. בְּמוֹ (16 4f. 37 8) ist dem Kᵉrê בְּמֵי vorzuziehen; die Weisse des Schnees weckt den Glauben ungewöhnlicher Reinigungskraft. בְּמוֹ (Mx. Wr. Hoffm. Si.) ist nicht darum mit Di. zu verwerfen, weil Schnee sich nicht wäscht, denn das »wie Schnee« kann recht wohl das Ergebnis ausdrücken; wohl aber ist es unnötig und neben בבר nicht wahrscheinlich. בֹּר muss hier = בֹּרִית Jer 2 22. Mal 3 2 »Laugensalz« sein, obgleich das durch Jes 1 25 (lies בְּבָר) nicht gestützt wird. »In Unschuld (בְּנִקָּיוֹן) die Hände waschen« (Ps 26 6. 73 13) ist ein verständliches Bild, das eigentliche Wort »Reinheit« kann nicht ebenso gebraucht werden. — **31** Den Reingebadeten, Nackten würde Gott sofort wieder in Kot untertauchen, sodass seine ausgezogenen Kleider selbst sich vor ihm ekelten und ihm nicht mehr zur Hülle dienen möchten. Das Bild ist so packend, dass es ein schlechter Einfall ist (Lag.) שלמותי in »בְּשָׁלְמֵי vel simile quicquam« zu ändern. Eher wäre mit Hoffm. und Beer (nach LXX *ἐν ῥύπῳ*) שחת als שְׁחוֹת = סוחות »Koth« (Jes. 5 25) zu lesen, da שַׁחַת nirgends ohne weiteres als schlammgefüllte Grube vorkommt. Dennoch ist hier die Möglichkeit, dass Gott ihn an den Haaren nähme und der ganzen Länge nach eintauchte, höher anzuschlagen; auch liegt die Gedankenverbindung zwischen Grube und Schmutz oder Schlamm nahe genug. — **32** לא איש כמוני ist nicht acc., Apposition des Suffixes von אעננו, noch darf man durch בְּאִישׁ (Si.) diese Auffassung durchsetzen; sondern es bedarf der klaren Aussage »er ist kein Mensch wie ich«. Zu grösserer Deutlichkeit wäre allerdings ein הוא hinter כמוני erwünscht. Bi.’s לָא אִשׁ [Transscription jéš, vgl. II Sam 14 19. Mch 6 10], unter willkürlicher Streichung des כי, heisst nicht, wie er über-

34 Er nehme fort von mir seine Rute
Und sein Schrecken betäube mich nicht:
35 Dann will ich reden und ihn nicht fürchten,
Denn so ist's bei mir nicht bestellt.

10 1 Mir selber ekelt vor meinem Leben —
Ich will Raum geben meiner Klage,
Reden in meiner Verzweiflung.
2 Ich will zu Gott sagen: verdamme mich nicht,
Lass mich wissen, um was du mich befehdest?
3 Steht es dir gut, dass du vergewaltigst,
Dass du verwirfst das Kunstwerk deiner Hände?

3c Und zu dem Anschlag der Bösen leuchtest?

---

setzt, »Wär' er ein Mensch gleich mir doch«, sondern »gäbe es doch einen wie mich!« wodurch der Sinn sehr verliert. — Zu b vgl. 22 4. — **33** Hier ist לֹא = לוֹ am Platze (nach LXX *εἴθε* und Mscrr. Mx. Bi. Si. Beer), zumal לֹא vor יש nirgends vorkommt (vgl. etwa אֵין יש Ps 135 17 und zweifelhaft I Sam 21 9). Genau so לוֹ יש c. 16 4. — מוכיח wie 16 21. Zum Gedanken vgl. I Sam 2 25. — ישׁת richtig als Jussiv punktiert (G-K 109. 2 b. Anm.). — **34** Der Vers wiederholt sich fast wörtlich in der 2. pers. 13 21 und wird danach angezogen in 33 7. אמה hier wie 13 21. 20 25. 33 7 defectiv, richtig 39 20. 41 6. אֵימָה. — הבעתני (G-K 60 A. 2., vgl. 7 14). — **35** Vor אדברה wäre ein אָז erwünscht. — Wörtlich »Denn so [dass ich mich fürchten müsste] bin ich nicht bei mir selbst« (עם wie 10 13 u. s. w.).

1 נקטה נפשי heisst jedenfalls »meine Seele ekelt sich«, damit stellt sich die Form zu קוט, Ḳal und Niph. (Ez 6 9. 20 43. 36 31) »sich ekeln«, Nebenstamm zu dem älteren קוץ. Davon lässt sich נָקְטָה für נָקוֹטָה lesen. Die Punktierung נָקְטָה ist als Niph. von קטט mit aufgelöster Verdoppelung zu verstehen (G-K 67. Anm. 11); ähnliche auch von מול und פוץ (vgl. noch G-K 72. Anm. 8). — עזב hier sicher wie oben zu v. 27 a. E. »loslassen, freilassen« wie in עָצוּר וְעָזוּב. עלי »bei mir« (30 16), Wiederholung des Suffixes, um ein Wort zu gewinnen (vgl. zu 6 13). Die Aenderungsvorschläge עָלָיו nach LXX *ἐπ' αὐτόν* (Mx. Beer), עֲלֵי אֵל (Bi.), אֲשִׂיחָה nach Ps 42 5 (Si.) sind nicht notwendig. Bi. muss das dritte Glied streichen und meint aus der kopt.-memph. Uebers. ableiten zu dürfen, dass es der urspr. LXX fehlte (vgl. aber Beer). S. zu der Parallelstelle 7 11. — **2** »Verdamme mich nicht« = »Machs nicht mit einem blossen Urteilsspruch ab!« (vgl. 9 29. 20). — ריב nur hier im B. Hiob mit dem acc. (9 3 mit עם); doch s. Jes 27 8. 49 25. Es ist das Wort für den Rechtsstreit, den Process; im ganzen Buche ausser der gleichgültigen Stelle 31 13 und 13 8, wo die Freunde als Helfer Gottes eingeführt werden, nur für das Verhältnis zwischen Gott und Hiob gebraucht (9 3. 13 19. 23 6. 31 35. 33 13. 40 2). Beer denkt nach Vss. an תְּרִיבֵנִי (36 31). — **3** הטוב לך nicht = הֲטוֹב בְּעֵינֶיךָ, sondern »entspricht es deinem Wesen, deinem Vorteil?« (nur ähnlich sind Ex 14 12. Num 14 3. Jdc 9 2). Zu תעשק ist das Objekt aus dem folgenden Gliede zu ergänzen. Mx. vermeidet das, in dem er das beschönigende *ἀδικήσω* der LXX als אֶרְשַׁע zurückübersetzt und damit den Gedanken abschwächt. Si. streicht כי תעשק, vorläufig ohne Begründung. Die so aus den beiden ersten entstehende einzige Zeile ist der letzten gegenüber zu lang. — Durch das gegensätzliche dritte Glied wird יגיע כפיך statt auf den Menschen als solchen, was für 8—12 ausreichen würde, nur auf den Gerechten bezogen; jedenfalls etwas schief, da doch die künstliche Bildung von allen Menschen gilt. Da ausserdem in unsrem Zusammenhang die Begünstigung der Frevler sonst noch nicht herangezogen wird, so kann man Bi. Recht geben, wenn er — ohne Stütze an LXX — das Glied als Glosse streicht. So

4 Hast du Fleischesaugen,
Oder siehst du wie Menschen sehen?
5 Sind deine Tage wie Menschentage,
Oder deine Jahre wie die eines Mannes,
6 Dass du suchest nach meiner Schuld
Und nach meiner Sünde forschest,
7 Obgleich du weisst, dass ich nicht schuldig,
Und niemand aus deiner Hand errettet?!
8 Deine Hände haben mich gebildet und verfertigt,
'Darnach hast du dich gewandt' mich zu vernichten!
9 Gedenke doch, dass du wie aus Thon mich gemacht hast,
Und du willst mich wieder zum Staube bringen?

---

jetzt auch Beer. – Für הוּפְצַת erschliesst Beer aus LXX und Syr. ein השע(י)ת, das er als הִשְׁעִית von שׁעע »du verschliessest die Augen« (Jes 6 10 causativ) herübernehmen will. Ebenso unnötig wie unsicher. — 4 f. Macht Kurzsichtigkeit und Kurzlebigkeit dich unsicher und ungeduldig? Zum Bau vgl. 6 12. 7 1. Bi. streicht 4 a, 5 a und אם vor 5 b mit Gründen, die zu dem Ueberschiessen eines Verses für seine 4 zeilige Strophe nichts hinzutun. Nach Beer könnte v. 5 Einschub sein. — 6 »Meine Schuld« u. s. w. aus dem angenommenen Vorurteil Gottes geredet. — 7 על »trotz, obgleich« wie 16 17. 34 6 (G-K 119. 3. c. Fussn. 2). Davon hängt auch der zweite Halbvers ab. Er will sagen, dass der Mensch, ob überführt oder nicht, ja doch der göttlichen Strafe nicht entgehen kann, es also eines peinlichen Verhöres nicht erst bedarf. Beer denkt daran, durch ואין בידי פשע einen genauen Parallelismus herzustellen.

8 Der erste Halbvers nimmt das יגיע כפיך von v. 3 wieder auf, die Mühe und Kunstfertigkeit liegt hier wie dort im Ausdruck. Bi. liest וַיְשַׁוּנִי, weil er eine Silbe zuviel hat. Aber darum muss doch der Dichter keinen grammatischen Schnitzer machen: warum nicht nach sonstigem Verfahren Jadäkha ʿíççebúni? — יחד סביב wäre zu übersetzen »zumal, ringsum« und vervollständigte dann den Gedanken des ersten Halbverses, sodass der Verseinschnitt nur rhythmisch, nicht dem Gedanken nach vorhanden wäre. Den Vorzug verdient die Lesart der LXX: *μετὰ ταῦτα μεταβαλών*; danach hat Mx. אַחַר הָשׁוּב, Del. תְּסוֹב, א, am besten Bi. סָבוֹתָ א hergestellt; ואחר ist nicht gerade nötig. Das letzte Wort wäre dann וַתִּבְלָעֵנִי zu lesen; doch ist dem Sinne nach abhängiges תבלעני ohne ו (Bi.) vorzuziehen (vgl. zu v. 16). Der erste Halbvers findet in 9—12, der zweite in 13—17 seine Ausführung, wenn auch die letztere in Gottes Vorhaben zurückverlegt wird. — Wenn Si. יחד סביב beibehält und für ותבלעני nach A Sy (vielmehr Th) *κατεπόντισάς με* תְּטַבְּלֵנִי liest »du tauchtest mich über und über ein«, so hat er, abgesehen von dem schlechten Sinn, nicht beachtet, dass LXX auch II Sam 20 19. Ps 54 10. Prv 21 20. Thr 2 2. 5. Koh 10 12, A, Sy Jes 25 7, A v. 8, mehrere noch Prv 21 20 בלע mit *καταποντίζειν* wiedergeben; nirgends aber טבל. — 9 כחמר schwerlich »wie Thon«, was nur bei einem Tatwort des Knetens, Bildens richtig wäre, sondern acc. des Stoffes (G-K 117. 5 bß); Beer möchte nach LXX das כ streichen. Der zweite Halbvers ist nicht mit Barth und Di. zu übersetzen »und [gedenke doch], dass du mich wieder zu Staub machen wirst«: d. h. »gewähre mir deshalb für die kurze Frist Schonung«. Der Gedanke an das allgemeine Menschenloos findet hier gar keine Anknüpfung und Verwertung, ja, genau genommen, müsste hier dieses allgemeine Loos ebenfalls angefochten werden, wie überhaupt, wo das Liebesverhältnis zu Gott scharf ins Auge gefasst wird, der Tod als Unmöglichkeit erscheint oder in weite Ferne rückt (Ps 16). Genau dies heisst aber auch אל עפר ת nicht; sondern עפר ist hier die Erde, sofern sie zum Grabe dient, wie 7 21. 17 16. 20 11. 21 26, unter Andeutung freilich des gleichen Ursprungs. Damit aber kann in diesem Zusammenhange schon eher das

10 Gossest du nicht wie Milch mich hin
Und liessest wie Käse mich gerinnen?
11 Mit Haut und Fleisch zogst du mich an,
Und mit Knochen und Sehnen durchflochtest du mich.
12 Leben und Gnade hast du mir angetan
Und deine Obhut hat meinen Odem bewahrt.
13 Dies aber bargst du in deinem Herzen,
Ich weiss, dass du solches im Sinne hattest:
14 Wenn ich sündigte, du passtest mir auf
Und von meiner Schuld sprächst du mich nicht los —
15 Wär' ich schuldig, dann wehe mir,
Doch wär' ich gerecht, ich erhöbe mein Haupt nicht,
Satt der Schmach und 'übervoll' von '' Elend!

---

vorzeitige, baldige Sterben gemeint sein und ist es augenscheinlich. — **10** f. Das geheimnisvolle Werden im Mutterleibe wird anschaulich geschildert oder vielmehr vorgestellt. Vgl. Ps 139 13 ff. Für die Imperfecta vgl. zu 3 3; sie werden durch deutsches Imperfectum wenigstens annähernd wiedergegeben. — **12** Ein Zeugma, da es eigentlich heissen müsste: חיים [נָתַתָּ לִי] וְחסר עשית עמדי (vgl. 3 20); aber nicht so auffallend wie das in 4 10. Aus LXX ἔθου auf שַׁתָּ statt עשית zu schliessen (Bi.) ist sehr gewagt (Bi. beseitigt allerdings die Uebersetzung von עשה mit τίθημι auch 14 5. Prv 22 28) und höchstens eine Erschwerung. Dagegen ist Beer's Vorschlag חֵן וָחֶסֶד »Gnade und Gunst« wie Est 2 17 (חיים vermittelt durch plene geschriebenes חֵין = חַיִן) mindestens sehr geistreich. — **13** ff. Damals schon, bei all der scheinbaren Gnade, hatte Gott so schlimme Absichten mit ihm. Das folgt einfach aus seiner Allwissenheit. — צפנת nach LXX (»wie es scheint«) zu streichen (Bi.) heisst dem Verse das Auge ausstechen. ידעתי wie 9 28. — **14** und **15** geben die beiden Seiten von Gottes Plan, entsprechend der vorausgesetzten Freiheit der sittlichen Entscheidung Hiobs. Dem gegenüber muss es auffallen, dass v. 15 nicht mit אם צדקתי oder einem Synonymum sondern mit אם רשעתי, parallel אם חטאתי, beginnt. Es ist nun ein unerlaubtes Klügeln und eine Schädigung des Sinnes, daraus einen dritten Fall zu machen: (leichtere) Versündigung v. 14, (schwerer) Frevel 15a, Gerechtigkeit 15b. Barth bemerkt richtig, dass חטא und רשע v. 6 und 7 auf gleicher Höhe stehn. Vielmehr erklärt sich das Verfahren daraus, dass Gottes Plan eigentlich gar keine zwei Seiten hat: ungerecht oder gerecht, er wird ihn treffen. Das bricht sich in der kürzeren Zusammenfassung v. 15 Bahn, und so wird die zuerst geplante Gegenüberstellung abgebrochen. — **14** ושמרתני heisst nicht »so wolltest du mich [d. h. meine Schuld] im Gedächtnis behalten« (Hrz. und viele andere), noch »in Gewahrsam [der Leiden] nehmen« (Di.[1]), sondern einfach »bewachen, beobachten, jem. aufpassen«. Es fällt daher logisch eigentlich vor das אם חטאתי: »du wolltest mir aufpassen, und wenn ich dann sündigte, so u. s. w.« Logisch genauer würde es also heissen: »wenn ich sündigte, sollte dir's nicht entgehn«. Ob blosses שמרתני ohne ו (Si. Beer nach LXX Syr.) heissen könnte »du hast« = »dann hättest du mich beobachtet«, bezweifle ich. Zu Hitz.'s Aenderung וְשֹׁחַרְתַּנִי ist umsoweniger Grund, als das nicht »drillen« heissen kann. — **15** אַלְלַי nur noch Mch 7 1. — Das dritte Versglied ist Apposition zu dem Subjekte von לא אשא, »als satt u. s. w«, nicht zu ראשי. Er kann sein Haupt nicht hoch tragen, wie es ein Gerechter tut (11 15. 22 26), d. h. seine Gerechtigkeit hilft ihm nichts und wird niemand offenbar, weil Gott ihm den Stempel des Frevlers aufdrückt (vgl. Di.). וּרְאֵה עניי ist gewiss von den Punktatoren als Ruf zu Gott »sieh doch an mein Elend!« gefasst, was hier nicht angeht. Man könnte וְרֹאֵה lesen oder וּרְאֵה als st. constr. eines postulierten adj. רָאֶה ansehen, »und ansichtig meines Elends«; aber der Sinn bleibt unbefriedigend. Geig. und Lag. רְוֵה (vgl.

16 Und höb' es sich — wie ein Löwe wolltest du mich jagen,
Dich immer wieder an mir verherrlichen,
17 Neue Zeugen vor mir aufrufen,
Immer heftiger mit mir grollen,
Frische Schaaren wider mich rüsten.
18 Warum zogest du mich dann aus dem Mutterschooss?
Verscheiden hätt' ich sollen, kein Auge mich sehen!
19 Wie nicht gewesen, wär' ich dann,
Vom Schoosse zum Grabe geleitet.

---

dazu Di.) und Si. Beer עֹנִי (mit Schmach als Speise und Leid als Trank reichlich gesättigt) leuchtet ein. — Bi. verbindet, weil er das dritte Glied nicht brauchen kann, שבע קלון mit כשחל תצודני zu einem Gliede, unter Streichung des dazwischen Liegenden. Unrichtig behauptet er, dass dies LXX entspräche. Sie geben in v. 16 noch ein Wort ausser כשחל תצודני wieder, während sie שבע קלון als drittes Glied bei v. 15 belassen und als *πλήρης* [*γὰρ*] *ἀτιμίας* [*εἰμί*] vervollständigen. Sie haben eben entweder umschrieben oder ersetzt, was sie nicht verstanden. — Das 3. Glied (von שבע an) zu streichen (Beer) ist gewagt. — **16** Für ויגאה wäre ein וְאֶשָּׂאֶנּוּ deutlicher; doch ist vielleicht gerade das Intransitive, Unabsichtliche, gewollt. Der Sinn aber ist klar und ausgezeichnet: »Wollte ich dann dennoch im Bewusstsein meiner Unschuld das Recht des Gerechten geltend machen (man denke an Hiobs Verhalten am Schlusse von c. 1), so wolltest du mir das durch immer erneuerte Leiden austreiben«. Mx. וכשחל יגאה ist darum eine Verschlechterung des Sinnes. כשחל natürlich Nominativ. — ותשֹׁב Durch den Jussiv im Nachsatze werden hier, wie noch deutlicher in ותרב v. 17, alle entsprechenden, äusserlich nicht kenntlichen Imperfectformen der Umgebung als Jussive gekennzeichnet (G-K 109. 2b). — תתפלָא, asyndetische Beiordnung statt der Unterordnung, besonders häufig nach solchen Verben, die im Grunde nur eine adverbielle Bestimmung zur Haupthandlung herzutragen (G-K 120. 2b, auch 1). Zu dem Ḳameṣ G-K 74. 1. — Das התפלא »sich wundertätig erweisen« hat wieder einen stark sarkastischen Zug. — **17** Die Leiden sind die von Gott aufgestellten Zeugen für Hiobs Schuld, vgl. zu den beiden vorhergehenden Versen, und das Bild von dem Wachtposten in 7 12ff. Das zweite Glied redet eigentlicher von Gottes Unmut; das ist aber kein Grund, das äusserst schlagende Bild des ersten zu beseitigen. Weder die Aenderung des עדיך in עִירְךָ »deinen Grimm« (Hoffm. nach den höchst zweifelhaften Stellen Hos 11 9. Jer 15 8) noch des ע' נגדי in עֹדִי נְגָעַי »so lang' ich lebe, meine Schläge« (Bi.) noch Beer's עָלַי נגעך (an LXX angelehnt) genügt. — Das dritte Glied muss von ותרב abhängen, ein Ausruf »Ablösungen und Heer wider mich!« (Di.) begreift sich in diesem Zusammenhang schlecht. Anderseits liegt das vermehrte Aufgebot schon in den Ablösungen (14 14), sodass das »du mehrest« den Gedanken unnötig trübt und übertreibt. Auch das חליפות וצבא findet durch *ἓν διὰ δυοῖν* oder ו concomitantiae (G-K 154. Fussn. b) kaum eine vollbefriedigende Erklärung. Zu erwarten wäre תַּחֲלֵף צְבָאֲךָ oder auch nur צבא, und für das עמי neben dem עמדי des zweiten Gliedes ein עָלַי. Jeder Grund die durchaus eigenartige Zeile zu streichen (Si. Bi. Beer) würde dann fortfallen. — **18** Das ו ist leicht folgernd: War das deine Absicht, warum? Es ist daher nicht mit Beer nach LXX H u. 2 Mscrr. zu streichen. Die Verse lenken zum Anfang der Reden, zu 3 11ff., zurück, mit denen sie sich auch im Wortlaut berühren. — Das אגוע wollte Olsh. fassen, als »[hättest du das nicht getan] so starb ich«, fühlt indessen selbst, dass dafür גָּוַעְתִּי richtiger wäre. Dasselbe gilt, wenn man וְלֹא nach LXX davor einschiebt (Mx. Beer, Si. למה לא), auch bessert das nichts. Das Impf. steht ganz ähnlich wie das in 9 29: »ich hätte sollen«; der Cohortativ wäre am Platze (G-K 107. 4a. 1). — **19** הוּבַל genau wie 21 32. — Mx.' Zweifel an der Echtheit der beiden Verse sollten mit seiner Strophen-

20 Sind nicht 'meiner Lebenstage' wenig?
Er lasse von mir, dass ich ein wenig heiter werde,
21 Eh' dass ich hingehe ohne Wiederkehr
In das Land des Dunkels und des Grauens,
22 Das Land der Düsternis " und der Verwirrung,
Und wird's hell — ist's wie Finsternis!

---

theorie vergessen sein; doch hat Beer sie erneuert. Gerade 18f. schliessen sich vortrefflich an die vorhergehenden Verse an, während v. 20ff. ebensogut von v. 17 wie von v. 19 aus nur durch einen Sprung zu erreichen sind, der sich freilich aus der Schlusszusammenfassung genügend erklärt. Si. scheidet den ganzen Abschnitt v. 18—22 als Parallelcomposition aus (vgl. Anm. S. 31). Wer in Erwägung zieht, wie eigentümlich geschraubt der Gedanke in v. 13—17 sich entwickelt, muss es fühlen, dass die ganze Rede darin nicht ausklingen kann.

v. **20** Vgl. 7 16. Der Schlussabschnitt setzt neu ein, damit ist die dritte Person von Gott statt der Anrede genau so erklärt wie in 9 32 nach 31. Somit ist das Ḳerê וחדל, ושית überflüssig und das Ketîb יֶחְדַּל, יָשִׁית vorzuziehen. Für ימי יחדל bieten freilich LXX (*ὁ χρόνος τοῦ βίου μου*) und Syr. die schöne Lesart יְמֵי חֶלְדִּי (11 17), die Wr. Bi. Beer angenommen haben. Für ישית wäre der Jussiv יָשֵׁת zu erwarten (so Bi.) und dazu לֵב (יָד, פָּנִים, שִׁבְטוֹ?) hinzuzudenken (7 17), was freilich nicht leicht ist. Si.'s יָשֵׁב (scil. יָדוֹ) bessert daran nichts, wohl aber wesentlich Lag.'s יִשְׁבֹּת (Perl. שְׁבֹת), das unter Verwendung des ־ leicht ist. Einer genauen Parallele dafür, die Di. fordert, bedarf es nicht. Weniger leicht Beer שׁעֵה (3. p. also יִשְׁעֶה) — Das schliessende מעט streicht Bi. als Wiederholung aus a; doch ist es für den Sinn schwer zu entbehren. — **21** Vgl. 7 7—10. — **22** Zu dem Gedankenausdruck setzte schon Olsh. ein Fragezeichen, Mx. Si. Beer streichen das letzte Glied als Dittographie des ersten, Bi. ebenso, aber obendrein den ganzen Vers als ermüdende Tautologien. Ganz im Gegenteil ist der volle Ausklang der düsteren Stimmung dichterisch schön und wohlberechnet; der Vers ist nur durch Versehen überfüllt. Ursprünglich ist כמו אפל vielmehr an der zweiten Stelle, an der ersten sinnlos, da man nicht einsieht, wozu eine Sorte Finsternis mit der andern verglichen wird. Auch kann אפל, wenn man tüfteln will, den höchsten Grad der Finsternis eben darum nicht bezeichnen, weil ihm ja nach c die Helligkeit der Unterwelt gleicht. Es ist klar, dass des Schreibers Auge von עיפתה auf ותופע abwich und er nun die beiden folgenden Worte weiter schrieb, dann zurückgriff und das zu kurz gewordene ילא סדרים durch צלמות aus v. 21 ergänzte. Demnach ist צלמות כמו אפל zu streichen. — עיפתה Für die Form vgl. zu עֹלָתָה 5 16, das entsprechende עֵיפָה Am 4 13. Für die plene-Schreibung vgl. Baer. — סֵדֶר Reihe, feste Ordnung, im späteren Hebräisch und im Aramäischen häufig, im A. T. nur hier; doch ist שְׂדֵרוֹת »Reihen, Glieder« der Soldaten II Reg 11 8. 15 wesentlich das gleiche Wort. Das Chaotische des Totenreiches wird hervorgehoben. Schwally und Beer (nach LXX *οὗ οὐκ ἔστιν φέγγος*) lesen dafür נְהָרָה, das dann zugleich Subjekt für ותופע sein könnte. — Das letzte Glied bringt noch eine wirksame Steigerung. ותופע (lect. rec. defectiv) könnte 2. pers. masc. oder 3 fem. sein. Nun hat הופיע zwar gewöhnlich Gott zum Subjekt (wie הִמְטִיר u. s. w.), vgl. v. 3; hier aber wäre Gott in der 2. pers. (so Hoffm.) nur dann möglich, wenn man sie in v. 20 eingesetzt hat, und dazu liegt kein Grund vor. Auch würde damit Gottes Vermögen zu nahe getreten: »selbst du kannst es dort nicht hell machen«. Aber auch das Tageslicht (נְהָרָה) kann Subjekt sein (3 4), und danach darf man auch mit Auslassung dieses Subjektes unpersönlichen Gebrauch annehmen, das fem. neutrisch, ein »es leuchtet auf, es wird hell« (G-K 144. 2, bes. die Anm.); jedenfalls ist das leichter als »das Land wird hell«. Die Punktierung als Imperf. cons. lässt sich kaum rechtfertigen, man wird besser וְתוֹפַע lesen. Dann entweder וְתוֹפַע als Jussiv in einem Bedingungssatze (G-K 109. 2b); freilich ist dann das כמו אפל als Vertretung

11 [1]Da hob Ṣophar der Na'amatiter an und sprach:
[2]Soll Wortschwall ohne Antwort bleiben,
Und soll der Maulheld Recht behalten?
[3]Dein Prahlen sollte Männer schweigen machen,
Und du solltest unbeschämt lästern
[4]Und sollst sagen dürfen: »lauter ist meine Lehre,
Und rein war ich in deinen [eigenen] Augen«?

---

des Nachsatzes äusserst kurz, wohl als Ausruf zu fassen. Der Sinn wäre so am besten. »[Auch die Unterwelt hat Nacht und Tag; aber] wenn es dort Tag wird, ist es wie [auf der Erde] tiefe Finsternis«. Möglich bleibt daneben die Auffassung als ein einziger erläuternder Satz »und wo es hell wird wie [anderswo] Finsternis«. Sein Gegenstück dem Sinne, vielleicht auch der Form nach hat der Vers in 11 17. — Si.'s Aenderung וַתּוֹעַף für וַתּוֹעַע dient nur seiner Annahme, dass c eine erläuternde Glosse zu a in seiner jetzigen Gestalt sei, fällt also mit dieser dahin.

Cap. 11. Vor Gottes Weisheit ist keine Schuld verborgen; er sieht auch Hiob von der seinen noch nach (v. 2—11). Noch immer ist es nicht ausgeschlossen, dass er durch Busse zum Heil gelange (v. 12—19), während der Frevler verloren ist (v. 20).

2 Ob man mit MT הֹרֹב oder mit LXX, Targ., Vulg. הֲרַב lesen will, ist füglich Geschmacksache. Dass נֶעֱנָה von Personen sonst [an 2 Stellen, darunter 19 7] »erhört werden« bedeutet (Di.), fällt nicht ins Gewicht, da die Grundbedeutung »antworten« überall dieselbe bleibt. Mir scheint die Abwechselung zwischen der Sache, Wortschwall, und der Person, Maulheld, geschmackvoller als die völlige Gleichheit. — Die Lippen sind das alleräusserlichste Werkzeug der Sprache, sie werden daher öfter für oberflächliches, hohles Reden verantwortlich gemacht. So דְּבַר שׁ׳ II Reg 18 20. Prv 14 23, besonders auch in unsrem Buche »Lippenbeileid« 16 5. Den Gegensatz »Worte aus dem Herzen« hat schon Bildad 8 10 betont. — Bei wesentlich gleichem Anfang mit Bildad verrät Ṣophar sofort die ihm eigene Heftigkeit und Roheit. — 3 בדים wird Jes 16 6. Jer 48 30 durch den Zusatz לא כן als der Unwahrheit nahestehend gekennzeichnet. מתים ist acc., החריש causativ, vielleicht nur hier. Beer deshalb (nach Syr.) לְבדיך mit מתים als subj. — Liest man וַתלעג, so muss man dieses Glied zum folgenden, das erste zum vorhergehenden Verse ziehen und so 2 dreigliedrige Verse bilden. Da das ואין מכלם die Zugehörigkeit zum Vorhergehenden beweist, ist וְתלעג zu punktieren und der ganze Vers noch als Frage zu fassen. Vgl. auch unten zu v. 4. — מכלם Defective Schreibung der Hiph'ilform ist besonders in der Pausa im B. H. häufig (14 9. 21 10. 22 29. 29 13. 35 16). מַכְלִמְךָ (Bi.) widerstrebt dem durchgehenden Gebrauch (hier v. 19. 5 4); die fehlende Silbe wird besser anderwärts gesucht. הכלים »beschämen« wie Ps 44 10. Prv 25 8. Dass es c. 19 3 anders gebraucht wird, ist kein Grund zu Textänderung (Beer מוֹכִיחַ). — 4 ותאמר ist mit ו cons. nicht ganz leicht anzureihen. Man wird es entweder fassen müssen als »insofern du gesagt hast«, wesentlich = כִּי אָמַרְתָּ, als Inhaltssatz zu בדיך; oder »du sagtest aber, und zwar sagtest du« als neuer Anfang. Besser liest man וְתֹאמַר »und sollst sagen dürfen: u. s. w.?« Dann fasst der Vers nicht Hiob's bisherige Reden in anderen Worten zusammen, sondern er verleiht dem Triumphe Hiob's Ausdruck, den er feiern wird, wenn man ihm das letzte Wort lässt. Dann ist auch לקחי »meine Lehre« (vgl. besonders Prv 4 2) verständlicher; was er vorträgt, wird schon als ein Lehrbegriff aufgefasst Beer versucht dafür לֶכְתִּי, doch kommt לכת für דרך »Wandel« nicht vor. — בעיניך muss auf Gott gehn; die Anrede drückt die Kühnheit und den Anspruch, Gottes eigenes Urteil genau zu kennen (vgl. 10 7 und für diesen Anspruch 10 13) besser aus als die 3. pers. (Mx. Beer), die durch das ἐναντίον αὐτοῦ der LXX geboten wird. Si.'s בעינָי gibt keinen ausreichenden Sinn. הָיִיתִי heisst »ich war rein« nämlich »zu der Zeit, als du das

5 Aber o dass Gott nur reden wollte
Und seine Lippen gegen dich auftun,
6 Und kundtun dir die Verborgenheiten der Weisheit,
Wie sie 'überschwänglich' an Wissen sind,
Dass du erführest, wie dir Gott von deiner Schuld noch vergisst.
7 Willst du den Grund der Gottheit erreichen,
Oder bis zu den Schranken des Allmächtigen 'dringen'?
8 Himmels Höhen — was willst du ausrichten,
Tiefer als die Unterwelt — was willst du wissen?

Leiden über mich brachtest«. Dadurch wird Hoffm.'s הָיִיתָ erschwert, das sonst bei der Punktierung וַתֹּאמֶר zulässig wäre, ohne wesentlich zu bessern. »Du behauptest: »lauter ist meine Darlegung«, und dünkst dich rein in deinen Augen«. — Bi. streicht den Vers, der doch recht eigentlich dasjenige bringt, wogegen Ṣophar angeht, ohne irgendwelchen Grund anzugeben. — **5** f. Deinen Wunsch, dass Gott selbst antworten möchte, können wir nur teilen, da du dann schnell von deinem Hochmut geheilt sein würdest. — **5** b Hier erkennt Bi., dass der Satz von LXX aus Scheu verkürzt ist und in einem blossen *πρός σε* seine Spur hinterlassen hat. — **6** תעלמות ist durch 28 11. Ps 44 22 gedeckt, die Streichung des ת (Bi.), um eine Silbe zu sparen, unberechtigt. — כפלים dürfte mit G-K 134. 6. Fussn. 2 nicht als »Doppeltes« sondern multiplicativ als »Vervielfältigung« zu fassen sein. Denkt man, was nahe liegt, an פְּלָאִים »Wunder« (Mx.), so wird man sich auch entschliessen müssen, das כ vor dem פ als Verdoppelung aus כי zu streichen: »wie sie ein Wunder an Wissen sind« (so jetzt Beer). — תושיה vgl. zu 5 12. — ודע Impt. zum Ausdruck der notwendigen Folge (G-K 110. 2 b); deutlicher wäre וְתֵדַע (Mx.; Ley וְאָז תֵּדַע). — Mit יַשֶּׁה ist wenig anzufangen. Das Hiph. heisst 39 17 »jem. vergessen machen«; »dass Gott dich vergessen lässet« (Hi. Del. Hoffm.) kann aber Ṣophar nicht sagen, weil der von ihm verteidigte Gott den Hiob eben damit ins Verderben stürzen würde, und Hiob damit entschuldigt wäre. Zudem wäre das Perf. הִשָּׁה zu erwarten. Aus diesem Grunde hilft auch die nicht unbedenkliche Uebersetzung »er bringt dir in Vergessenheit, rechnet dir nicht an« nicht, ebensowenig die Punktierung יִשֶּׁה. Am leichtesten hilft נָשָׁה, dessen כ sich dem י des כי angepasst hätte. Mx. unglücklich יֹצֵא Bi.[1]'s und Cheyne's יְשַׁוֶּה oder יַשְׁוֶה nach LXX *ἄξιά σοι ἀπέβη* erfordert mindestens noch כַּעֲוֹנֵךְ. Vgl. zu 33 27. — מעונך »[etwas, einen Teil] von deiner Schuld« ist an sich durchaus gut (vgl. מִיָּמַי 27 6 und G-K 119. 3 d Fussn. 1); aber der Umfang von ודע bis zu Ende kann weder ein Glied noch zwei (Di. Einschnitt hinter לך) bilden. Wahrscheinlich trifft daher Mx. Annahme zu, dass מעונך den Rest eines ganzen Gliedes bilde. Der Sinn des Satzes ist vortrefflich: er drückt die für jeden andren Fall zutreffende Ueberzeugung des frommen Menschen aus, die nach gewohntem Verfahren ohne weiteres zugepasst wird. Gerade dieser Aussage bedarf es nach v. 4 durchaus. Es heisst also wieder Ṣophar's Rede das Beste nehmen, wenn Bi. (Beer) das ganze dritte Glied als »eine sehr unklare Glosse in Prosa« streicht. Ebensowenig ist Streichung des zweiten (Si.) berechtigt. Es bedarf nur der Erkenntnis, dass der Text in diesem Verse schwer gelitten hat. — **7** Vgl. 5 9. 9 10; zu תכלית 26 10. 28 3. — Die Wiederholung des תמצא in b wäre an sich nicht unmöglich (vgl. 8 3); aber durch das ער wird ein neues Tatwort wahrscheinlich. Möglich ist תָּבֹא (Mx.), gewaltsam תִּגַּע (Si.), am leichtesten תֵּצֵא. So jetzt auch Beer. — Bi. (Beer) streicht den Vers als den Zusammenhang unterbrechend, während das מה תפעל und מה תדע in v. 8 ihn unabweislich fordert. — **8** Zu dem גבהי שמים als Prädikat vgl. 22 12, zum Plural עִמְקֵי שְׁאוֹל Prv 9 18. Es bedarf keiner genauen Ausgleichung mit dem Folgenden (Olsh. גָּבֹהַּ מִשׁ׳ [auf חקר bezüglich], Mx. Si. Beer גְּבֹהָה מִשׁ׳). Subjekt ist nicht die Weisheit, auch nicht deren Grund und Schranken, sondern das Wesen der Gottheit, deren חקר und תכלית Hiob vergeblich sucht.

9 Länger als die Erde 'an' Maass
Und weiter als das Meer!
10 Wenn er daher fährt und verhaftet
Und beruft zur Verhandlung: wer will ihm wehren?
11 Denn er kennt die argen Leute
Und sieht das Unrecht ohne aufzumerken.
12 Aber ein hohler Mann kommt wohl zu Verstand
Und ein Wildeselfüllen mag '' 'sich zähmen lassen'.

Eine eigentliche Rektion der Attribute kann daher nicht stattfinden, und weise wird deshalb zuerst mit dem nom. subst. als Ausruf eingesetzt, um dann mit neutrischem Femininum fortzufahren. — **9** Statt מִדָּהּ, was als »ihr Maass« = מִדָּתָהּ verstanden werden soll, wird man besser mit Ew. u. s. w. מִדָּהּ als acc. adv. punktieren. Es steht nur zur Ausfüllung des Versgliedes, wofür im zweiten das ו und die längere Form מִנִּי aufkommen, sodass ein Ausfall am Ende (Mx.) nicht anzunehmen ist. — Si. streicht v. 7—9. — **10** f. Spielt deutlich und absichtlich auf 9 11f. an: »freilich kann ihm dann keiner Einhalt tun; aber nicht wegen seiner gewalttätigen Ungerechtigkeit, sondern wegen seiner weisen Gerechtigkeit«. So bist auch du nur gerecht bestraft. Wieder beseitigt Bi. durch Streichung von v. 10 (ohne Begründung) den springenden Punkt der Beweisführung. Beer stimmt ihm zu unter Hinweis auf den Mangel an rhythmischer Gliederung und sein Verhältnis zu 9 11f. **10** הסגיר wird nach Lev 13 4ff. und סֹגֶר »Gefängnis« als »gefangen setzen, verhaften« zu fassen sein (vgl. die Untersuchungshaft Num 15 34); הקהיל = העלה על קהל (Ez 16 40. 23 46f.), sicher aus dem Leben, aus der Uebung eines gemeindlichen Collegialgerichtes, geschöpft, was auf späte Zeit schliessen lässt. — Der Vers hat hinter ויסגיר einen nur rhythmischen Einschnitt. — **11** וירא Das Impf. cons. einfach Aufnahme des Perf. ידע. — ולא יתבונן kann nichts andres heissen als »ohne dass er (Gott) erst aufzumerken braucht«. Will man anders deuten, so muss man erst mit Hoffm. vor אין ein מִי einschieben, dann aber auch nicht vergessen וְיִתְבּוֹנֵן zu lesen. Der Sinn kann dabei freilich nur verlieren. Andere falsche Auffassungen vgl. bei Di.

12 Um den Vers streiten sich zwei einander schnurgerade entgegengesetzte Auslegungen. Die Grundfrage ist, ob das nur hier vorkommende נִלְבַּב bedeutet »beherzt« oder »entherzt werden«, »zu Verstande« oder »von Verstande kommen«. Beides ist an sich möglich. Das erstere sowohl als Passiv eines selbst denominativen Pi. wie als selbständiges denominatives Niph., vgl. נִבְנָה von בֵּן »zu Kindern kommen«; das zweite als Passiv eines privativen Pi., vgl. חִשֵּׁא, שִׁרֵּשׁ u. s. w. (G-K 51. 2, 52. 2). Wenn man indessen meint, für das Vorkommen des letzteren an לִבַּבְתִּנִי Cnt 4 9 einen sicheren Beweis zu haben, so ist das ein Irrtum. לבב heisst dort »bezaubern, es jemand antun«, und das kann sehr wohl ganz anders als durch direkt privative Bildung vermittelt sein. Der Zusammenhang muss entscheiden. — נבוב heisst nach Jer 52 21. Ex 27 8 »hohl, inwendig leer«. Fasst man nun נִלְבַּב privativ, so entsteht auf alle Fälle eine Tautologie. So bei attributiver Fassung des נבוב, die durchaus am nächsten liegt. »Der hohle Mann verliert den Verstand« ist Unsinn, »der hohle Mann pflegt keinen Verstand zu haben« kaum minder. Fasst man נבוב als Apposition (so Mx. »Der Mensch, der leere, ist der Einsicht baar«), so treten zu diesem Hindernis noch andre hinzu. Ṣophar wird nicht das ganze Menschengeschlecht, sich selbst einschliessend, mit solchen Grobheiten bedenken, zumal sie nur Hiob zur Entschuldigung dienen würden; zudem müsste man das Perf. נִלְבַּב erwarten. Es ist also mit der privativen Bedeutung nichts auszurichten. Die letzten Gründe gelten aber auch gegen die prädikative Fassung des נבוב, die sich mit der anderen Fassung des לבב zu ziemlich demselben Sinne verbindet: »Der Mann (als) ein Hohlkopf hat er Verstand« oder dgl. (Hrz. Hupf.), wogegen obendrein der gespreizte Ausdruck entscheidet.

13 Wenn du dein Herz bereit machtest
Und ihm deine Hände entgegenstrecktest —

Es bleibt nur das einfachste: »Der hohle Mensch kommt zu Verstande«. Wie das gemeint ist, muss sich aus dem zweiten Versgliede und dem Zusammenhang ergeben. — Zu עַיִר vgl. Stade WB., es ist das junge Tier beim Esel, mit פֶּרֶא zusammen (vgl. zu 65), auch ohne den st. constr. zu setzen (Bi. וְעַיִר), das Wildeselfüllen.. Es wird sich nun nicht leugnen lassen, dass sich dieser Satz am verständlichsten mit אָדָם als Subjekt fasst: »der Mensch wird als Wildeselfüllen [d. h. wild, störrisch, unbelehrbar] geboren«, und dies wird der Hauptgrund sein, weshalb man immer wieder auf eine der oben widerlegten Deutungen des ersten Halbverses zurückgekommen ist. Sieht man ein, dass sie unmöglich sind, so wird man b anders fassen müssen, nämlich עִיר פֶּרֶא als Subjekt: »ein Wildeselfüllen wird als Mensch geboren«, das kann nur heissen »zum Menschen umgeboren«. Um sich diese gewagte Aussage zugänglich zu machen, muss man sich zur Annahme eines Sprichwortes entschliessen. Aber immer bleibt doch das Umgeborenwerden höchst auffallend, auch Prv 17 17 genügt nicht das zu belegen. Was ein Wildesel werden kann, wäre es selbst zum Menschen, wird er durch Zähmung, und die Frage der Zähmbarkeit ist gerade bei ihm mit dem Namen sofort aufgeworfen (vgl. 39 5ff.). Zähmen heisst לָמַד: es ist sehr zu erwägen, ob nicht das so ähnliche יִלָּמֵד »er lässt sich zähmen«, einfach für יִוָּלֵד einzusetzen ist. Weiter darf man fragen, ob אדם als hyperbolischer Gipfel der Zähmbarkeit ursprünglich, oder ob es, nachdem die Verderbnis יולד den Satz unverständlich gemacht hatte, auf Grund falschen Verständnisses als Seitenstück zu איש (oder aus Gen 16 12?) eingefügt ist. Jedenfalls würde der durch seine Ausscheidung gewonnene Text וְעִיר פֶּרֶא יִלָּמֵד »und ein Wildeselfüllen lässt sich zähmen«, allen Anforderungen genügen, ja alle Auffassungen des ganzen Verses mitmachen können, die man auf Grund des oben gewonnenen Verständnisses versucht hat. Die einfachste ist die schlicht assertorische: »und [so] kommt ein hohler Mensch zu Verstande u. s. w.«. Das müsste Folge des im Vorhergehenden geschilderten richterlichen Eingreifens Gottes sein (so z. B. Di.); der hohle Mensch könnte, brauchte aber nicht Hiob zu sein, jedenfalls diente dann der Vers zum Abschluss des vorhergehenden Abschnittes. Es ist indessen schwer einzusehen, warum Gottes Strafverfahren gerade solchen Erfolg haben sollte; auch wäre es auffallend, wenn Hiob, nachdem er eben zu den מתי און gerechnet wäre, im engsten Zusammenhange damit als איש נבוב gekennzeichnet würde. In dem איש נבוב eine Liebenswürdigkeit an die Adresse der Zuhörer zu sehen, liegt noch ferner. Entschieden abzulehnen ist die Auffassung »aber ein hohler Mensch kommt [so wenig] zu Verstande wie ein Wildesel zum Menschen umgeboren wird«, nicht an sich, aber deshalb, weil Sophar ja v. 13ff. dem Wildesel Hiob diese Verwandlung mit grosser Bestimmtheit dennoch in Aussicht stellt. Am meisten empfiehlt sich daher die Auffassung: »Aber [selbst] ein hohler Mensch kann zu Verstande kommen und [selbst] ein Wildeselfüllen lässt sich zähmen«, d. h. man muss bei niemand die Hoffnung ganz aufgeben. Das von Di. verlangte גם ist bei adversativer Fassung des ו nicht nötig, und die potentiale Auffassung liegt gerade bei den Niph'alformen sehr nahe. Vor allem aber wird der damit gegebene Anschluss an das Folgende statt an das Vorhergehende durch das stark betonte אם אתה entschieden gefordert. V. 12 gibt den allgemeinen Satz, v. 13ff. die Anwendung auf Hiob's Fall. — Unwahrscheinlich liest Mx. וּפֶרֶא בְּנֵי אָדָם יִוָּלֵד אִשָּׁה. Grill und Si. zerhauen den Knoten durch Streichung des Verses. — **13** הכין לב jedenfalls wie Ps 78 8, wo man nicht wie hier ein אליו aus b dazuziehen kann, und dann besser mit Di. »herrichten, bestellen, bereit machen« (vgl. z. B. den Weg, Dtn 19 3) als »festigen«, was hier sehr missverständlich wäre. — Es darf nicht übersehen werden, dass אם Perfecta bei sich hat, wodurch die Wahrscheinlichkeit der Erfüllung in weitere Ferne gerückt wird als z. B. 8 5. — b nennt die antike Gebetsgebärde, die offenen Hände nach vorne ausgestreckt (vgl. Stade GI I. 488f. mit guten ägyptischen Abbildungen). — ופרשת wird nicht mit den

14 Wenn Frevel in deiner Hand, wirf ihn fort,
Und gib dem Unrecht kein Obdach in 'deinem Zelte' —
15 Ja, dann erhöbest du ohne Makel dein Antlitz
Und ständest festgegossen, ohne dich zu fürchten,
16 Ja, 'dann' vergässest du des Leides,
Wie verronnener Wasser gedächtest du sein.
17 Und heller als Mittag stände da die Zukunft,
Wird's dunkel, wär's noch wie der Morgen,
18 Und du wärst ohne Sorge, weil Hoffnung da,
Und spähtest in die Ferne, gingst ruhig schlafen,
19 Und strecktest dich, dass niemand dich störte,
Und viele umwürben deine Gunst.

Accenten als perf. cons. im Sinne eines Impt. »so strecke u. s. w.« aufzufassen sein, sondern als dem הכינות durchaus beigeordnet. — **14** Die Clausel, als eingeschobener Satz nachgetragen, vgl. zu 8 5f. Bi. streicht den Vers als direkt dem Prologe widersprechend. Das setzt voraus, dass Sophar den Ratsversammlungen im Himmel beigewohnt hat. — Die Wendungen sind von Sünden gegen das Eigentum hergenommen, aber allgemeiner zu fassen. — Beer nach Vss. תִּשְׁכֹּן (subj. עולה), nur schwächer (vgl. Gen 3 24. Ez 32 4. Ps 78 55). — Zu בְּאֹהליך statt בָּאֳהליך vgl. G-K 23. 3. A. 2. — Der sing. באהלך (Beer nach Vss.) ist vorzuziehen, auch 22 23 bietet ihn die bessere Lesart. — **15** כִּי אָז genau wie כִּי עַתָּה 8 6 und hier v. 16 nach richtiger Lesart; es ist gar kein Grund, das כי mit Si. zu streichen. — a spielt wieder deutlich auf 10 15f. an, wenn auch פנים für ראש eingetreten ist. Auch der Zusatz מִמּוּם (מִן »ohne« wie 21 9 und oft, vgl. G-K 119. d 1; für מום 31 7 die seltenere Schreibung מאום) findet dort vortreffliche Anknüpfung; denn eben darüber beklagt sich Hiob dort, dass er, obgleich gerecht, sein Haupt nicht erheben dürfe, weil Gott ihn mit seinem Makel bezeichne. Das Wort wird von Syr. nicht übersetzt, doch weicht dieser noch weiter ab. Bi. stellt aus *ὥσπερ ὕδωρ καθαρόν* der LXX כַּמַּיִם her, um dies als Dittographie aus 16 b zu streichen; von Beer gebilligt. Das quid pro quo der LXX lässt solche Schlüsse nicht zu. — מֻצָּק (lect. rec. מֻצָּק, vgl. G-K 71). Die Bedeutung »gegossen [wie Metall]« genügt vollständig, vgl. 37 18; מֻזָּק »geläutert« (Mx. Wr.) passt nicht zu ולא תירא. Bi. hübsch וְהָיְתָ מְצֻקָה »und kommt Drangsal, so u. s. w.«; der Schluss auf Femininendung aus LXX ist freilich gewagt. Besser Beer מצק part. Hoph. von צוק »bedrängen« = »und bist du in Not«. Doch ist schon die Voraussetzung neuer Not unwahrscheinlich. — **16** Statt אתה, das hier auch als »du selbst« wenig Sinn hat, lesen die meisten Neueren richtig nach Syr. עַתָּה. Auch darin zu folgen, dass כי durch ו ersetzt wird (Beer), ist kein Anlass. — Zu dem Relativsatz in b vgl. 7 2. Unter dem Wasser wird hier Hochwasser, Ueberschwemmung zu verstehn sein, vgl. zu 7 15, auch 12 15. — **17** ומצהרים Zu der Auslassung der verglichenen Eigenschaft (hier »heller«) vgl. G-K 133. 1. A. 3). — Zu חלד vgl. Ps 39 6, wo es die Lebensdauer, Ps 49 2, wo es die Welt bedeutet. Ohne Suffix möchte man sich für letzteres entscheiden; doch wäre auch dafür ein לְךָ davor erwünscht, das Si. einfügt (LXX *σοι*). Vgl. übrigens zu 10 20. — תָּעֻ֫פָה ist Cohortativform, gewiss nicht der zweiten masc. sondern der dritten fem. (G-K 48. 3), und der Satz ganz wie 10 22 a. E. zu verstehn. Die Bedeutung »dunkel sein, werden« nur hier, aber durch מָעוּף, עֵיפָה, עֵיפָתָה gedeckt. Logisch ist das besser als nominale Punktierung תְּעֻפָה (»Dunkelheit«), die schon von einigen Mscrr. und Vss. vertreten wird; besser schon durch das Suffix ist Jes 58 10 אֲפֵלָתְךָ מִצָּהֳרַיִם. Si.'s תְּפִלָּתְךָ nach LXX gibt keinen Sinn. Bi. ordnet die Versglieder nach LXX um, was mit תְּעפה einen kleinen Vorteil gewährt. — **18** וחפרת sicher »spähen« wie 39 29 und auch wohl 3 21; hier von einem Umschauen nach etwaiger Gefahr vor dem Schlafengehen. Die Aenderung וְחָסִיתָ (Si.) will genauen Parallelismus

12 20 Doch der Frevler Augen schmachten hin,
Für sie ist [jede] Zuflucht verloren
Und ihre Hoffnung — Aushauch der Seele!

1 Da hob Hiob an und sprach:
2 Wahrhaftig ihr seid das Volk,
Und mit euch stirbt die Weisheit aus.

---

mit a herstellen; aber b bezeichnet ja auch in seinem Reste deutlich einen Fortschritt. Beer's וּפַחְדָּתָ gibt trotz Prv 3 24 schwerlich einen Sinn. — **19** רבץ nur selten auf Menschen übertragen, vgl. Jes 14 30. Zph 3 13; an letzterer Stelle auch mit dem ראן מחריד, ebenso von Tieren Jes 17 2. — חלה פנים Jer 26 19 und häufig in späterer Zeit; aber überall ausser Prv 19 6 und hier nur von der Bewerbung um Gottes Gunst. Das erneute Ansehen kann durch nichts besser bezeichnet werden.

20 Ein einziger Vers stellt diesem verlockenden Zukunftsbilde die Kehrseite gegenüber; aber höchst wirksam in einem dreigliedrigen Verse. Das Hinschmachten, Vergehn der Augen für vergebliches Ausschauen und Sehnen wie 17 5 (vgl. zu 17 2), causativ 31 16. — מנהם vgl. zu 4 12. — מפח נפש das Nomen zu dem Hiph'il 31 39, dem Ḳal Jer 15 9. — Gewisse Handschriften der LXX (Cod. A vor allem) bieten am Schluss noch den Satz *παρ' αὐτῷ γὰρ σοφία καὶ δύναμις*, bis auf das *γὰρ* gleichlautend mit 12, 13a und irgendwie daher geflossen. Obgleich er in der ursprünglichen LXX fehlt (vgl. Di.), nehmen ihn Mx. und Bi., die nach ihren verschiedenen Strophentheorieen noch eine Zeile brauchen, als בי עמו חכמה וגבורה (Bi. יעז) auf, und verderben damit den kräftigen Schluss. Nach der andren Seite fehlt Beer, der mit Bi.[1] das dritte Glied streicht, das so deutlich auf Hiob's Reden seit c. 3 hinschielt.

Cap. 12—14. Die eingebildete Weisheit der Freunde ist nur Lieblosigkeit und Feigheit (12, 2—6). Dass Gott allmächtig und allweise ist, fühlen alle seine Geschöpfe kraft ihrer Schöpfung durch seine Hand (v. 7—12). Dem Menschen offenbart sich Gottes Allgewalt in furchtbaren Gerichten (v. 13—25). Hiob will sich von den Freunden an Gott wenden, weil er von ihnen nichts lernen kann. Als unwahrhaftige Anwälte Gottes werden sie selbst sein Gericht erfahren (13, 1—12). Er bittet Gott, ihn unter Befreiung von seinen Qualen zum Streite zuzulassen (v. 13—22). In der Hoffnung darauf legt er ihm schon jetzt die Frage nach seiner Schuld vor (v. 23—27). Des Menschen kurzes Leben ist voll von Plage. Warum überlässt Gott ihn nicht wenigstens sich selbst, statt ihn obendrein zu quälen? (14, 1—6). Denn der Baum kann absterben und aufs neue treiben; mit dem Menschen ists aus, wenn er einmal gestorben (v. 7—12). Wenn Gott das Totenreich nur als Gewahrsam benutzte, um Hiob wieder zu rufen, nachdem sein Zorn sich gelegt, so wollte er gern ausharren und sich gedulden. Aber das sind eitle Träume; mit dem Tode ist jede Hoffnung dahin (v. 13—22).

2 אמנם vgl. 9 2; das כי macht die Aussage als Objektsatz davon abhängig, ohne den Sinn zu ändern. Vgl. אֲבָל 6 22. — אתם Die Freunde sind solidarisch und werden von Hiob durchweg so behandelt; ganz selten redet er einen einzelnen an (so hier v. 7 f. 16 3. 26 2 ff.; selbst 21 3 ist schwerlich die Mehrzahl nach LXX herzustellen). — עם geht gewiss auf das selbstbewusste עַמִּים Ṣophar's (11 3) zurück. Dass der Artikel fehlt, darf nicht abhalten, es als determiniert aufzufassen: wohl nicht »die Leute«, nicht »die Menschheit«, sondern aus dem Leben des späteren Israel »das Volk«, der Inbegriff derer, die mitzusprechen haben. Des Zusatzes נָבוֹן bedarf nur Bi. für seine 7 Silben; Beer denkt an עֲרָמִים »gescheut«, ohne Beigeschmack, wofür er Prv 8 12 anführt. Die Ironie steigert sich noch in b. Si. will für תָּמוּת aus *τελειώματα*, Sy *τελειότης* תַּכְלִית zurückübersetzen, was füglich kaum etwas anderes hiesse, als »bei euch sind die Grenzen der Weisheit zu suchen«. Er irrt aber; jene beiden haben dieselben Consonanten nur als תְּאִוַּת gelesen,

3 Auch ich habe Verstand gleich euch,
Falle nicht gegen euch ab,
Und wem wär' solches nicht bewusst?
4 Zum Gelächter dem Freunde muss ich sein,
Einer der Gott anrief und Erhörung fand,
Zum Gelächter der Gerechte, Fromme!

---

wie denn τελειότης (τελειώματα nur hier) überall und bei allen Uebersetzern nur Ableitungen von תמם wiedergibt. Natürlich ist תְּמוּת die richtige Lesung. — **3** Der erste Halbvers knüpft handgreiflich an 11 12 an: »ich bin nicht der Hohlkopf, für den ihr mich ausgebt; den Verstand, den ihr mir so mitleidig anwünscht, habe ich ohnedies«. — נפל מן so nur hier und 13 2; das מן wird schwerlich causativ »durch euch« noch gar comparativ »eher als ihr«, sondern von der Entfernung zu verstehn sein, genau wie die deutsche Wendung oben oder unser »Der Apfel fällt nicht weit vom Stamme« (vgl. 28 4. Prv 20 3. Num 15 24). Der Satz kehrt wörtlich in 13 2 wieder. Solche Wiederholung in derselben Rede fällt auf. Die Zeile könnte von dorther, wo sie bei bloss 2 Zeilen unentbehrlich ist, der Aehnlichkeit der Stelle wegen an den Rand geschrieben und dann in den Text eingedrungen sein (Viele seit Mx.). Auf das Fehlen bei LXX darf man sich dafür freilich nicht berufen, wenn man nicht mit ihnen auch c und 4a. b streichen will, wie Bi. tut. Umgekehrt hält Grill die Zeile hier fest und sieht in 13 1. 2 die Wiederherstellung der ursprünglichen Verbindung nach dem langen Einschub 12 4—25, in 13 2 lediglich glossierende Wiederholung von 12 3. Man begreift dann nur nicht, warum nicht auch das dritte Versglied, das letzte echte, der unmittelbare Anschluss an 13 3, wiederholt wurde. Nur so hätte die Wiederholung als Wahrzeichen des ursprünglichen Anschlusses ihre rechte Wirkung getan. Auch Si. streicht 12 7—13 1 als orthodoxe Correctur. Vgl. gegen beide jetzt auch Beer, der für die Wiederaufnahme nach einer Abschweifung auf 9 2—4 vgl. v. 11 verweist. — Das dritte Glied kennzeichnet schon Ṣophar's Weisheit als leere Gemeinplätze, was in v. 7ff. weiter ausgeführt wird. Zunächst folgt noch die Anklage auf Lieblosigkeit und Feigheit nach Art des gemeinen Laufes der Welt, ähnlich (nicht gleich) 6 14ff. — **4** Die rohe Rede Sophar's ist eitel Verhöhnung; dem Freunde wie dem gotterhörten Frommen gegenüber ist das schwere Ungebühr. Dies der einfache Sinn des Verses. — Zu אהיה vgl. 9 29. 10 19. Im zweiten Gliede ist קֹרֵא als part. zeitlos und hier perfectisch (G-K 116. 2); der Satz gibt die Erfahrung wieder, die der Satan 1 10 auf seine Weise ausdrückt, die den Hiob noch 27 9 im tiefsten Elend erhebt und mit Stolz erfüllt. Der Satz widerspricht also nicht 9 16 u. s. w. und braucht daher nicht gestrichen zu werden (Mx. samt a, Si. nur b). Die Punktierung וַיַּעֲנֵהוּ (Hoffm.) ergibt weder den Sinn »weil ich zu Gott rufe, mich zu erhören«, noch wäre dieser brauchbar. Das צדיק תמים ohne ו (das Si. ergänzt) ist vollkommen zulässig, wenn auch durch Gen 6 9 nicht zu belegen, und hier in dem entrüsteten Ausrufe ganz am Platz. Zu dem Selbstzeugnis vgl. 9 21. — Auffallend ist allein das לרעהו und ויענהו; in beiden Fällen möchte man das Suffix der 1. pers. erwarten. Indessen wird sich die 3. p. so erklären, dass Hiob eben nicht das von ihm erlittene sondern das von den Freunden verübte Unrecht kennzeichnen will und sich daher als Vertreter der Gattung objektiviert. Es ist nicht Klage wie in 6 14ff., sondern Anklage. Auch die Uebersetzung kann den feinen Unterschied wiedergeben. Si.'s לְמַזִּיק »dem Uebeltäter« (Beer dafür zweifelnd לְרָעִים) verschlechtert den Sinn. — Bi. sucht aus 4c unter Hinzunahme des לציד von v. 5 eine Zeile zu gewinnen, die sich mit 3a paaren lässt. Wie aber sein צַדִּיק תָּמִים לִבָּתִי sich mit dem Texte der LXX δίκαιος γὰρ ἀνὴρ καὶ ἄμεμπτος ἐγενήθη εἰς χλεύασμα decken, wie insbesondere שחוק in LXX fehlen soll, ist bei deren einfacher Paraphrase der drei hebräischen Worte geradezu unbegreiflich. Beer streicht אהיה und ויענהו, folgt dann Bi. in der Herübernahme von לציד, aber als לצחר und übersetzt: »Ein Gespött für seine Freunde (oder:

5 Dem Unglück Verachtung nach dem Dünken des Sichern,
Ein Stoss denen, deren Fuss wankt!
6 'Zeltfrieden' geniessen die Eroberer,
Und die Gott aufstören, haben sichre Ruhe,
Wer die Gottheit in seiner Faust führt.
7 Aber frage nur das Vieh ",
Und die Vögel des Himmels, sie werden dir's verkünden,
8 Oder 'die wilden Tiere', sie werden's dich lehren
Und erzählen werden dir's die Fische des Meers:

---

die Bösen) ist der, der zu Eloah ruft, Der Gerechte und Fromme ein Gegenstand des Schreckens«. Der letztere Satz hat wohl gar keinen Sinn, der vorhergehende nicht den Freunden gegenüber. — **5** Mit dem Nomen לַפִּיד Fackel ist nichts anzufangen, auch nicht unter der Annahme eines Sprichwortes (so Hoffm.; »der Leuchtspan erscheint verächtlich der Meinung eines Sorgenfreien, welcher denen frommt, deren Füsse wanken«, oder ähnlich). Dagegen ergibt פִּיד »Verderben, Unglück« (nur noch 30 24. 31 29. Prv 24 22) guten Sinn, vgl. dazu 6 14. 31 29. בוז wie v. 21. 31 34. — עַשְׁתּוּת mit Opitz, Michaelis, Baer, bessere Lesart statt עַשְׁתּוֹת. Diese Bildung findet sich nur hier; leicht liesse sich die Form עֶשְׁתֹּנוֹת Ps 146 4 herstellen, die zugleich mit masculinischer Endung die sehr häufige targumische ist. Der durchaus aramäische Stamm (auch Dan 6 4; in hebr. Texte Hithp. Jon 1 6, עֶשֶׁת Kunstwerk Cnt 5 14), gibt im B. Hiob keinen Anstoss. Zum Satzbau vgl. 6 14. — נכון ist nicht part. Ni. von כון, sondern ein Nomen von נכה (so schon Schultens). Der Aenderung נִכָּיוֹן (Ew.) bedarf es nicht eben, vgl. הִזָּיוֹן und הָזוֹן. למועדי hat mit מוֹעֵד »Termin u. s. w.« nichts zu tun, sondern ist part. von מעד (vgl. Ps 18 37. 37 1). Die oft übermässig betonte Schwierigkeit des Verses beruht vornehmlich auf der Möglichkeit eines Missverständnisses der Worte לפיד, נכון, למועדי. Für hebräisches Sprachgefühl war ein Zweifel nicht möglich. Bi. verbessert ohne Not, wenn auch sehr fein: בַּז לְעִתּוֹת שַׁדַּי שַׁאֲנָן נָכוֹן לַמּוֹעֵד רַגְלוֹ und gewinnt damit das Recht, den Vers mit 6 zu einem Vierzeiler zusammenzuschliessen. Beer ebenso ohne שַׁדַּי, kaum zulässig; sich dafür auf die Vss. zu berufen, ist bei deren Bestand ungerechtfertigt. Beide ziehen לפיד zu v. 4, s. oben. Der Sinn des M T ist, richtig gefasst, vortrefflich. — **6** ישליו mit beibehaltenem dritten Radikal ausserhalb der Pausa und Ton auf der vorletzten auch Ps 122 6 (G-K 29. 4 d 4); 75 Anmm. I. 4); vgl. שָׁלַוְתִּי 3 26. Si. שְׁלוֹם »Zeltfrieden haben«, wegen des לש׳, fein, auch wegen b. Beer zunächst ebenso, um dann שָׁלוֹם לְשֹׁדְדֵי אֱלֹהִים herzustellen. — בַּטֻּחוֹת nur hier. — מרגיזי אל (vgl. 9 6) »die Gott aufstören, aus dem Gleichgewicht bringen«, vgl. die Worte des heraufbeschworenen Geistes I Sam 28 15. — Sie kennen keinen andern Gott, als den, den sie in die Hand nehmen (so הביא am besten, vgl. Ex 4 6). Das ist im Anschluss an שדדים kein andrer als das Schwert. Dazu bieten Hab 1 11. 16 ein sehr schönes und unabhängiges Seitenstück. Die Aenderung בֶּאֱלוֹהַּ יָדוֹ (Si. Beer) ist weder notwendig, noch sprachlich zu belegen. Dagegen mag bei der losen Anknüpfung und dem Wechsel des Numerus in Betracht gezogen werden, ob das Versglied ursprünglich ist. Bi. Si. Beer streichen es. — Der Sinn des ganzen Verses ist wiederum vortrefflich: den, dem Gewalt vor Recht geht, lässt man wohlweislich in Ruhe. Diesem Lauf der Welt entspricht die Haltung der Freunde. — Der Abschnitt v. 4—6 ist so bezeichnend und wertvoll, dass vorläufig nicht abzusehen ist, womit Si. sein Urteil, dass er ein paralleler Einschub sei, begründen will.

7 Es folgt die Kennzeichnung der Weisheit der Freunde, auf Grund deren sie meinen, Hiob geringschätzig behandeln zu dürfen. Jedes Lebewesen weiss dasselbe. Auf diesem Einwurf beruht das Recht des ואולם. — Statt ותרך wäre וְיֹרוּךָ (oder בְּהֵמָה für בהמות) zu erwarten; doch wird das Wort mit Mx. u. s. w. als Einschub aus v. 8 zu streichen sein. — **8** »Oder sinne zur Erde, sie wird dich's lehren« ist wegen שיח und der Erde mitten unter ihren Bewohnern unzulässig. Die Auffassung des שיח als Nomen = »Ge-

9 Wer weiss es nicht unter allen diesen,
Dass Jahwe's Hand . . . . ,
10 Da in seiner Hand alles Lebenden Seele,
Und der Odem aller Menschenwesen. —
11 Soll nicht das Ohr die Worte prüfen
Und der Gaumen die Speise schmecken?

---

sträuch« (304. 7) hebt eine Schwierigkeit, um andre zu schaffen. Ew.'s לְחַיַּת אֶרֶץ für לָאָרֶץ, Hoffm.'s לְשֶׁרֶץ וירך lassen שיח bestehn. Besser Hi.'s או שרץ הא׳, etwa mit ירך, oder Kautzsch's או חַיַּת הא׳ (522 in unsicherer Stelle, während allerdings 523. 3915. 4020 חית הַשָּׂדֶה dafür eintritt). Hiernach ist übersetzt. Entbehrlich (Di.) ist die Zeile kaum. — **9** Wenn die Tiere etwas erzählen sollen, müssen sie etwas wissen; ist das erstere bildlich gemeint, so auch das letztere. Darum heisst a nicht »wer erkennt nicht an allen diesen [Tieren]«, aber auch nicht »wer weiss nicht um dies alles«, sondern »wer weiss nicht unter allen diesen [Tieren]?«. — Im zweiten Halbverse ist das יהוה sehr auffallend (vgl. die Einl.). Es wird von Grill als einer der Gründe für Unechtheit des Capitels benutzt. Indessen derselbe Verstoss gegen die Regel des Buches findet sich 2828 (wo יהוה für אדני zwar schwächer bezeugt aber sicher die ursprüngliche Lesart ist) neben אלהים in v. 23, ebenso 121 (vgl. dazu) neben אלהים in 15 und 210. Auch unser Capitel gebraucht in v. 4 und 6 andere Gottesnamen, und nicht unberücksichtigt darf bleiben, dass auch hier einige Codd. אֱלוֹהַּ bieten. An allen dreien Stellen muss deshalb ein Versehen vorliegen, dessen erster Urheber sich nicht sicher bestimmen lässt. Man dürfte sich billig wundern, dass dieses Versehen im B. Hiob nicht häufiger vorkommt (vgl. zu 2023). — Der Sinn des Satzes ist allerdings sehr unklar, der Ausdruck verschwommen. Als sicher darf man hinstellen, dass זאת nicht = אלה ist: »dass Jahwe's Hand dies [nämlich die ganze sichtbare Welt] gemacht hat«. Der Sinn kann nach dem Zusammenhang nur sein, dass Jahwe tun kann und tut, was die Freunde von ihm aussagen (vgl. zuletzt 114—11). Eine gewisse Entschuldigung des Ausdrucks bietet das כְּמוֹ אֵלֶּה in v. 3; aber dort, in unmittelbarem Anschluss an c. 11, ist das doch viel leichter. Man wird deshalb bezweifeln dürfen, ob sich der ursprüngliche Wortlaut hier erhalten hat, und im Anschluss daran etwa auch das Wort יהוה in den Bereich der vorausgesetzten Verderbnis ziehen. Das Fehlen in LXX ist nicht Grund genug den Vers zu streichen, weil auch der unentbehrliche v. 8b dort fehlt. Bi. tut dies trotzdem, Beer streicht auch 8b und bezweifelt 8a. Ob Di. den Vers wirklich streichen möchte, wie Beer angibt, wird nicht ganz deutlich. — **10** Das אֲשֶׁר בְּיָדוֹ setzt יהוה oder einen anderen Gottesnamen unbedingt voraus; auch dadurch ist v. 9 gesichert. Das εἰ μὴ der LXX oder ein μὴ οὐχὶ der Ur-LXX, aus dem Bi. Si. הֲלֹא für אשר erschliessen, ist erklärlicher Notbehelf nach Streichung von v. 9. — Das Zeugnis für Gottes Allwissenheit und Allmacht liegt allen Lebewesen sozusagen im Blute: wie müssten sie ihm nicht alles zutrauen, da ihr Leben einzig und allein in seiner Hand liegt und er deshalb für sie die absolute Causalität ist. Darum genügt für solches Wissen jeder Wurm, es bedarf des Menschen nicht erst. Das der tiefe Sinn des Verses, der sein Seitenstück an 3414f. bei Elihu hat. Ohne v. 9 ist er nicht verständlich. — כל חי vgl. 2821, wo es gleichfalls die Tiere bedeutet; 3023 die Menschheit. איש Einschränkung zu כָּל בְּשַׂר, das sonst die Tiere mit umfassen würde. — **11** יטעם לו »dat. ethicus« (G-K 135. 3, vgl. 527. 131). Bi.'s יִטְעַם לֹו liefert nur die siebente Silbe. — Der Sinn des Verses ist an sich völlig klar: das Ohr ist dazu da die Worte [die es vernimmt] zu prüfen, und der Gaumen die Speise zu schmecken. Das letztere ist vergleichsweise daneben gesetzt; wahrscheinlich handelt es sich um eine volkstümliche Redensart, durch die man den Flüchtigen und Leichtgläubigen zu selbständigem Denken aufzumuntern pflegte. Die Sinne werden natürlich für die Arbeit verantwortlich gemacht, die sie dem Centralorgan zuführen. Hier kann der Satz nur auf diejenigen

12 »Bei den Grauköpfen ist Weisheit
»Und Lebenslänge ist Einsicht«.
13 Bei ihm ist Weisheit und Stärke
Sein ist 'Kraft' und Einsicht!
14 Wenn er einreisst, so lässt sich's nicht aufbaun,
Kerkert er wen ein, so lässt sich nicht auftun;

Worte angewandt sein, um die es sich eben handelt, nämlich das jedem Lebewesen anerschaffene Zeugnis von Gott. Dieses ist nicht crude herüberzunehmen, sondern bei jeder Anwendung wohl zu prüfen und zu vertiefen. Erwünscht wäre gegensätzliche Anknüpfung, und da אוֹלָם zu umständlich wäre, möchte man fast וְהַלֹּא lesen. Neben diesem Verständnis, das der Beschwerde Hiobs gegen die Freunde durchaus treffend, wenn auch sehr knapp, Ausdruck verleiht, gibt es kein andres: übrig bleibt nur einfache Ablehnung und die Behauptung völliger Unverständlichkeit.

12 f. Klar ist, dass die beiden Verse gegensätzlich zusammengehören, das nachdrückliche Voranstehen von עמו beweist es; einer Adversativpartikel bedarf es nicht, und das »bei Ihm« statt »bei Gott« wirkt höchstens nachdrücklicher (gegen Di.). Diesen Gegensatz verlangt ebenso unabweislich Hiobs Stellung zu diesem und jedem Autoritäts- und Traditionsanspruch. Die Freunde sind es, die ihn vertreten (4 8ff. 5 3ff. 27 8ff.), und dass sie es auch fernerhin tun (15 10. 17—19), beweist nicht, dass Hiob ihn nicht schon abgelehnt hat: haben sie doch keine andre Stütze. Wird der Satz nun in v. 12 rein behauptend gefasst, so kann er nur im Sinne der Freunde, als deren Einwurf, gemeint sein: es ist in Gedanken ein כִּי תֹאמְרוּ (19 28) vorauszuschicken. Genau das gleiche Verfahren, dass Hiob sich aus dem Sinne der Freunde ohne Einführungsformel Einwürfe macht, beobachtet der Dichter 21 16. 19a; es erregt also der Form nach gar keinen Anstoss. Der Sache nach aber ist der Einwurf der Freunde ganz am Platze. In v. 11 beansprucht Hiob Recht und Pflicht eigener Prüfung; die Freunde erwidern: res definita, denn die Autorität öffnet den Schatz ihrer Weisheit. Und wieder antwortet Hiob: Weisheit? die ist nur bei Gott (vgl. c. 28) — aber auch die Macht! Dass sie von ihm hinzugesetzt wird, spricht nicht gegen die Ursprünglichkeit des Wortlautes oder Zusammenhangs (Di.); es ist dieselbe Zutat, womit er in c. 9 3 des Bildad gerechten Gott in den rechthaberisch-gewalttätigen verkehrt. Genau so wird hier aus dem weisen Gotte Sophar's der weise und allmächtige, darum unentrinnbar-furchtbare Lenker der Menschenschicksale, und das ganze Bild, das nun entrollt wird, zeigt denselben schreckhaften Zug, der alle Gottesschilderungen Hiob's von denen der Freunde unterscheidet. Ich vermag also weder in 11f. einen Einschub zu erkennen (wie Si. tut, N. B. im Einschube; auch Di. gibt die Annahme frei); noch diese Verse zwischen 8 und 9 einzuschieben (von Di. in Erwägung gezogen); noch den verstümmelten Rest eines ursprünglichen Textes darin zu erkennen (Ew.). Ebensowenig halte ich für möglich, dass ein Nachahmer die Absichten des Verfassers mit Hiob's Person so fein hätte nachfühlen können, wie es hier der Fall wäre, wenn das ganze Capitel, wie Grill und Si. wollen, ein Einschub wäre. Am wenigstens sehe ich ab, wie der Abschnitt dazu dienen soll, Hiob's Ansichten mit der orthodoxen Doctrin auszugleichen (Si.). Vgl. weiter Di., und gegen Grill meine Ausführungen in ThLz 1891 No. 2.

12 Den oben entwickelten Sinn lässt unberührt Bi.'s Ergänzung כִּי אֵין zu Anfang des Verses, die seiner Verstheorie dient. Er meint sie aus der »Nachahmung« 32 9 erschliessen zu können; doch heisst das den Nachahmer sehr tief stellen. Uebrigens ist diese Ergänzung sicher unrichtig, denn כי אין lässt sich nicht zu b hinüberziehen; es wäre לא notwendig. — יָשִׁישׁ rein hiobisches Wort, nur noch 15 10. 29 8. 32 6. — Zum Satzbau von b vgl. G-K 141 A. 1. — **13** Statt עצה wird עֹצֶם (30 21) oder rhythmisch besser und graphisch leichter עָצְמָה (Jes 40 29. 47 9) »Kraft« zu lesen sein.

15 Wenn er das Wasser hemmt, so versiegt es,
Und lässt ers los, so kehrt's das Land um.
16 Bei ihm ist Kraft und Weisheit,
Sein ist, der irrt und der irre leitet.
17 Der Ratsherrn geplündert fortführt
Und Richter in Toren wandelt;
18 Der die Fessel der Könige löst
Und bindet einen Strick um ihre Lenden;
19 Der Priester geplündert fortführt
Und Festgegründete stürzt;

---

14 Für הן »wenn« vgl. zu 9 11. — Nach dem doppelten *τίς* und Activum der LXX und des Syr. setzt Mx. beidemal וּמִי für וְלֹא, dann יִבְנֶה und יְפַתֵּחַ ein, Bi. ändert nur im zweiten Halbverse, Beer in einem von beiden. Möglich, dass abwechselnde Fassung des Urtextes in MT und LXX nach entgegengesetzter Richtung gleichgemacht ist; ebenso möglich bleibt freie Uebersetzung. Vgl. ähnliches 2 9 zu עדך. — Der zweite Halbvers greift 11 10 auf und biegt ihn um, indem er keine Rechtfertigung wie dort v. 11 darauf folgen lässt. סגר על auch Ex 14 3, wo die Vorstellung eines unterirdischen Gefängnisses fern liegt. — **15** עצר wie 4 2. Beer's יֹבְשׁוּ nach LXX *ξηρανεῖ τὴν γῆν* eignet sich einen Fehler gegen die Logik an, da die Wasser doch nicht die Erde austrocknen. — **16** Der erste Halbvers greift v. 13 noch einmal auf und bezeichnet damit den Beginn einer neuen Reihe; der zweite gibt deren Richtung an, es handelt sich darin um die Menschen. »Der irrt und irre leitet« dürfte wie יֹצֵא וָבָא und ähnliche gekoppelte Gegensätze das ganze Menschengeschlecht zusammenfassen als tätig oder leidend, beides nach pessimistischer Auffassung in ungünstigem Sinne. Gott als der Allmächtige und Allweise ist dafür verantwortlich. Dass שגה nicht nur in geistig-sittlichem Sinne gebraucht wird, sondern auch vom sinnlichen Sichverirren, und das Causativum vom Irreführen (Dtn 27 18), ja zweifellos davon ausgeht, scheint im Folgenden benutzt zu sein, um beides mit einander abwechseln zu lassen. Das entspricht auch den beiden Eigenschaften, die Gott zugeteilt werden: Weisheit und Gewalt. Nur so wird sich die folgende Reihe erklären lassen, damit aber erhält sie auch eine besondere Feinheit. — Das part. שגג auch Ps 119 67. Num 15 28, neben שֹׁגֶה Ez 45 20. Prv 20 1. Der Wunsch den Hiatus vor ומשגה zu vermeiden scheint hier zur Bevorzugung des Nebenstammes veranlasst zu haben. — Bi.'s וּמִשְׁגֵּהֶ »und seine Verirrung« verdirbt den schönen Sinn, es hat wohl vorwiegend metrische Bedeutung. — **17** Zu der Reihe von appositionellen Participien bis zu v. 24 und ihrer Abwechselung mit dem verb. fin. vgl. 3 21ff. 5 9ff. 9 5ff. u. s. w. und Anm. zu 5 9. Des Artikels bedarf es dabei nicht, noch weniger der Rection nach vorausgehendem Dativ (vgl. 3 26f.). Bi.'s לַמּוּלִיךְ schafft nur die siebente Silbe. — Deutlich bezeichnet hier a ein äusseres Schicksal, Fortführung in die Gefangenschaft, b ein geistiges, die Herbeiführung der Unfähigkeit zu richtigem Urteil (vgl. 9 24 und zum Ausdruck Jes. 44 25). — Zum acc. שולל G-K 118. 5 a. **18** Das מוסר soll zweifellos mit ויאסר und אזור ein Wortspiel bilden, und die Wahl von Wort und Form ist dadurch beeinflusst. Das gibt das Recht, statt מוּסַר ein מוֹסֵר vom Stamme אסר zu lesen, von dem sonst nur der Plural vorkommt. Erwünscht ist das wegen des פתח (vgl. 39 5 und zu 33 16). Gemeint ist aber auch dann das Band, mit dem Könige binden, nicht mit dem sie gebunden werden. Indem er letzteres annimmt, will Hoffm. auch וַיָּסַר statt ויאסר lesen; aber günstige Wirkungen sind hier durchaus unzulässig. So ist auch hier wieder eine mehr geistige Wirkung in a der äusserlichen (Gefangenschaft) in b zur Seite gestellt. — Statt des ganzen Verses bietet LXX nur *καθιζάνων βασιλεῖς ἐπὶ θρόνους*, was Bi. mit den beiden ersten Worten und dem letzten gleichsetzt, um dann daraus ein מֵשִׁיב מלכים בָּמֹתֵיהֶם zu machen, was heissen soll »er schickt ins Grabmal Kön'ge«. Das heisst es nicht, noch lässt sich aus dem nur erratenen Wortlaut der LXX etwas

20 Der die Rede nimmt den Bewährten,
Und den Weisen das Urteil raubt,
21 Der Verachtung giesst auf die Edlen
Und den Gurt der 'Starken' lockert;
23 Der die Völker erhöht und vernichtet,
Die Völker ausbreitet und 'stürzt'.

22 Der die Tiefen aus dem Dunkel enthüllt
Und das Grauen hervorbringt an's Licht,

---

24 Der den Volkshäuptern des Landes den Verstand nimmt,
Und sie irren lässt in der Wüste, ohne Weg,
25 Dass sie tappen im Finstern ohne Licht,
Und er führt sie irre wie den Trunkenen.

---

schliessen. — **19** איתן ist Steigerungsform (wie אַכְזָב, אַכְזָר, S § 255), überall sonst nur als Attribut anderer Begriffe im Sinne des »Dauernden, Uralten, Ewigen« gebraucht, so besonders für (stets fliessende) Bäche, für Felsen, einmal (Jer 5 15) für ein Volk. Nur an Menschen, nicht etwa an Felsen, wird man hier denken dürfen. Danach möchte man fast ergänzen איתנים [גוֹי] ו oder א' [מתי] ו; doch mag איתנים für מְתֵי אֵיתָן oder dgl. stehn. — סִלֵּף steht sonst überwiegend vom Verdrehen, Verkehren von Worten (Ex 23 8. Dtn 16 19. Prv 22 12); aber, so gut diese geistige Wirkung hier neben der äusseren in a und neben v. 20 passen würde, bedürfte es dazu wieder einer Textänderung. Man wird sich daher an den Gebrauch von Personen in Prv 21 12 halten müssen. Ob das dann als Sturz von ihrer Stellung oder als geistige Verwirrung zu fassen ist, lässt sich kaum entscheiden. Beer יִשְׁלֹף »er zieht sie aus (wie Gras)«. — a stimmt in 2 Worten mit 17a überein und wird von Bi. als Variante dazu gestrichen, eine notwendige Folge der Streichung von 18b. Eher wird man fragen dürfen, ob שולל nach v. 17 für ein anderes Wort, etwa גּוֹלָה (II Reg 24 15), eingetreten ist. — **20** f. Hier ist der geistigen und der äusserlichen Wirkung je ein ganzer Vers eingeräumt. — **20** לקח »wegnehmen« construiert wie Prv 1 19. — **21** a fehlt in LXX nach Bi. nur durch Zufall. — מְזִיחַ eine Nebenform zu מֵזַח, wenn nicht dies zu lesen. — אפיקים heisst überall »Rinnsale, Bachbetten (6 15), Bäche, Röhren« (40 18. 41 7); zu einer auf Menschen passenden Bedeutung wie »Vielvermögende (Umfassende Di.), Starke« ist in keiner Weise zu gelangen. Da nun »Gürtel der Ströme« = »Dämme« (Hi. Ho.) in diesem Zshg. nicht zu brauchen ist, wird man an Verderbnis, etwa aus אַמִּיצִים (9 4. 19) oder תַּקִּיפִים (Beer) denken müssen. — Si. erschliesst unrichtig aus dem *ταπεινοὺς δὲ ἰάσατο* der LXX ein וּמַכַּת אֶבְיוֹנִים רָפָה als ursprünglichen Text. מרפה für רפה, ebenso מפתח für פתח in v. 18, jedesmal nach schliessendem מ (Beer) widerspricht der Gewohnheit, dass in solchen Reihen das Participium stets zu Anfang steht. Vgl. das perf. auch 5 13. — **22** Gehört als völlig abstract durchaus nicht in den Zsgh. und wird als gedankenlose Erweiterung zu betrachten sein. — **23** a ist nach der Punktation zu übersetzen »Der den Völkern Wachstum gibt und sie dann vernichtet«; da nun dem משגיא das שטה (vielleicht ist hier durch Wiederholung des מ von ויאבדם herzustellen מַשְׁטֵהַּ) gut entspricht, so wäre für וינחם ein ungünstiger Sinn erforderlich. הנחה aber wie נחה heisst nirgend, auch nicht II Reg 18 11, »in die Verbannung führen«, sondern steht gerade von Gott immer im Sinne gnädiger Führung. Man könnte an ein וַיַּנְחֵתֵם »und stürzt sie hinab« denken, das freilich auch nirgends belegbar ist. Statt dessen haben schon A und Theod., ebenso viele Neuere, משגיא = משגה v. 16 gefasst, sodass dann neben einem durchaus ungünstigen Gliede a ein durchaus günstiges b (mit וַיַּנְחֵם oder וַיַּנִּחֵם »er siedelt sie an«, Hi.) stände. So leicht diese Lösung scheint, so unwahrscheinlich ist sie für den Fall der Echtheit des Verses; denn in der ursprünglichen Schilderung darf man die Möglichkeit ungetrübten Glückes nicht suchen. In der ersterwähnten Weise verstanden

13 1 Sieh, alles hat mein Auge gesehen,
Mein Ohr gehört und sich gemerkt;
2 So viel ihr wisst, weiss auch ich,
Ich falle nicht gegen euch ab.
3 Aber ich will zum Allmächtigen reden,
Und mit Gott zu rechten begehr' ich.
4 Und aber, ihr seid Lügentüncher,
Pfuschärzte seid ihr alle.
5 O dass ihr doch nur fein schweigen wolltet,
So sollte es euch für Weisheit gelten!

---

wäre der Vers höchst willkommen als Abschluss der ganzen Schilderung: alle aufgeführten Personen und Stände schlössen sich endlich zum ganzen Volke zusammen. Dann aber müssen v. 24f. fallen, die wieder auf die einzelnen zurücklenken. Lässt man sie gelten, so ist v. 23 eingeschoben. Bi. streicht ihn nach LXX. — **24** Bi. Ley (vgl. Beer) streichen nach LXX עם. — **25** Zu a vgl. 5 14. In b stört die Wiederholung von ויתעם aus 24 und die Kürze des Gliedes; durch וַיַּתְעֵנִי (Bi. nach LXX) ist nur der Silbenzahl aufgeholfen. — Im Ganzen sind die beiden Verse matt und tragen am meisten zu dem Eindruck der Minderwertigkeit der ganzen Schilderung bei, die sonst vollkommen auf der Höhe ähnlicher, wie in c. 5. 11. 15 u. s. w. steht. Wahrscheinlich ist daher v. 23 festzuhalten, v. 24f. ebenso wie 22 als Erweiterung zu streichen.

Cap. 13. **1** Bi.'s אֵלֶּה für כל nach *ταῦτα* der LXX ist matt; eher könnte *ταῦτα* aus *πάντα* oder aus *πάντα ταῦτα* (so ein Mscr., entsprechend die meisten Vss., eine Reihe hebr. Mscrr., vgl. Beer) verdorben sein: dies כָּל־אֵלֶּה möchte man erwarten, da כל fast zu stark ist. — לה wie 5 21. 12 11. — **2** Vgl. 12 3. 15 9. — **3** »Aber ich (kann mich bei dem Allerweltswissen, das ihr allein zu bieten habt, nicht beruhigen, sondern) will mich an Gott wenden«. — הוֹכֵחַ als Inf. abs. punktiert, vgl. dazu G-K 113. 1 c., 53 Anm. 2; vgl. auch für das Fehlen des ל, 9 18. — Hier sind wir schon ebenso weit wie in v. 13. Dazwischen liegt ein Zurückgreifen auf das Verhalten der Freunde, genau wie 12 4—6 zwischen 12 3 und 7 oder auch 12 4—13 1 zwischen 12 3 und 13 3. Auch dies eine Warnung vor übereilten Urteilen bei jenem Capitel. — **4** Diese Abschweifung wird durch kräftige Hervorhebung des Gegensatzes zwischen Gott und den Freunden in dem wiederholten ואולם scharf hervorgehoben. Es ist daher sehr die Frage, ob Bi. (Beer) richtig hier das אולם streicht und nur וְאַתֶּם übrig lässt (Mx. Si. nur אתם). — טִיחַ heisst 14 17. Ps 119 69 »tünchen, übertünchen«, טָפְלָה talm. »Tünche, Anwurf, Kitt«, ebenso תָּפֵל in Ez. 13 10ff. »Tünche«. Ps 119 69 ist es auch mit שקר verbunden, und das »sie übertünchen mich mit Lügen« dort entscheidet auch hier, zugleich im Blicke auf v. 7ff. für den Sinn: »solche, die mit Lügen übertünchen«, vgl. Mt 23 27. Dass die Freunde ihm Versündigungen andichten, soll damit nicht unmittelbar gesagt sein, sondern allgemein, dass sie mit Unwahrheiten Gottes Tun zu beschönigen suchen. So verbindet sich damit vortrefflich רפאי אליל (Vss. Bi. Beer רוֹ׳), das doch nur als »nichtige, unbrauchbare Wundärzte« gefasst werden kann, vgl. רֹעִי הָאֱלִיל »mein nichts nützer Hirt« Zch 11 17. Der Rückgang auf die Grundbedeutung »zunähen, flicken« verhilft nicht zu einer anderen Auffassung, da sie nicht auf ein »Zusammennähen von Nichtigem«, d. h. ein Zusammenstoppeln unwahrer Behauptungen, also auf ein Herstellen eines, wenn auch noch so gestückten, Neuen führt, sondern immer nur auf ein Flicken, d. h. das Wiederherstellen von Zerrissenem. Wieder bedeutet das nicht unmittelbar und ausschliesslich die Versuche Hiob zu trösten oder ihm Wiederherstellung zu versprechen, sondern alle die vergeblichen, ohnmächtigen Versuche, die geschädigte Weltanschauung zu flicken, d. h. als unverletzt hinzustellen. So bildet also b die genaue Parallele zu a. — **5** Si tacuisses, philosophus mansisses, nur

6 So hört denn meine's Mundes' Rüge,
Und horcht auf die Streitreden meiner Lippen!
7 Wollt für Gott ihr Lüge reden,
Und wollt für ihn ihr Trug reden?
8 Wollt ihr seine Partei nehmen,
Wollt ihr Gottes Sachwalter sein?
9 Wird's gut gehn, wann er euch ins Verhör nimmt,
Oder wollt ihr ihn zum besten haben wie einen Menschen?
10 Strenge wird er euch strafen,
Wenn ihr heimlich Partei ergreift:

---

auf die Zukunft bezogen. Bi.'s מֶתֶן »Ihr Männer« (auf 11 3 hinweisend) für מי יתן ist ein besonders unglücklicher Versuch, die Siebensilbentheorie durchzuführen; Bi.[1] scandierte doch ruhig Mi jítten, háchreš táchr'šun. — **6** תּוֹכַחַת פִּי statt תּוֹכַחְתִּי (Mx. Bi. Wr. Di. Ley, Be. nach LXX ἔλεγχον τοῦ στόματός μου) hat viel für sich; תּוֹכֵחַת (Bi.) dient nur dem Versmass; 23 4 heisst es »Beweise«. Beer's רִיבַת statt רִיבוֹת ist nutzlos und ohne Belege. — הקשיב mit acc. selten (Jer 23 18. Ps 17 1. 61 2). — Der Vers leitet die warnende Rüge v. 7—12 ein, mit der Hiob die Scheltworte von v. 4 rechtfertigt. — **7** Das ל hier nicht »zu Gott« sondern geradezu »zu seinem Nutzen, für«, noch deutlicher so in לאל v. 8. Ebenso 19 27. 36 2. — עולה und רמיה neben einander mit דבר auch 27 4, nur dass dort das Tatwort wechselt, hier LXX φθέγγεσθε neben λαλεῖτε; עולה ist in dieser Verbindung einfach »Lüge«: was zu sprechen Unrecht ist, nicht, mit dessen Aussprechen man einen andern schädigt. — **8** נשא פני פל׳ hier und v. 10 geradezu »Partei nehmen, parteiisch sein zu Gunsten jemandes« wie Lev 19 15. Dtn 10 17, vgl. Stade's vortreffliche Darlegung der Abstufungen (WB. נשא gegen Anfang). Ebenso 34 19, anders 42 8f. — רִיב ל »jemandes Process führen« genau wie Jdc 6 31. — Lediglich seinen 7 Silben zu Liebe schiebt Bi. hinter הפניו ein בְּשֶׁקֶר, hinter לאל ein בְּמִרְמָה ein. »Omissiones reverentiae debentur«. Vielmehr schwächen seine Einschiebungen den Sinn und den Eindruck dieser kürzesten und schärfsten Fassung des Fehlers der Freunde. Dasselbe gilt von Ley, der des Metrums wegen a. E. nach LXX Al hinzufügt כִּי תֵיטִיבוּ לְהַבֵּר. Beer vermutet in v. 8 eine Dublette zu 7. — **9** הטוב vgl. 10 3; hier »wird's [euch] gut gehn?«. — חקר die richterliche Untersuchung (29 16 mit ריב, vgl. Dtn 13 15. Prv 25 2), mit acc. pers. Prv 18 17, von Gottes Untersuchung Ps 44 22. 139 1. 23. — הָתֵל ist Hiph. von תלל, regelmässige Formen Gen 31 7. Ex 8 25. Jdc 16 10ff. (das Pass. הוּתַל Jes 44 20 beruht vielleicht auf falscher Punktation). Von diesem Hiph. ist ein secundärer Stamm התל gebildet, von dem das Pi. וַיְהַתֵּל I Reg 18 27 vorkommt. Dazu treten die Formen וָאֶתְהַלֵּל Jer 9 4 und (richtiger) תִּתְהַלֵּל hier. Punktiert sind sie als Hiph'il-Formen mit beibehaltenem Conjugationspräformativ, während sie als Pi'el jener Secundärwurzel, תִּתְהַלֵּל und demgemäss auch יְהַתֵּל, zu lesen sind (S § 145e). — אם kann die Bedingung oder die zweite Hälfte der Doppelfrage einleiten. Im ersteren Falle wäre ihr jetziges Verhalten, ihr Advokatentum, als ein Zumbestenhalten Gottes bezeichnet, was an sich durchaus nicht unmöglich wäre (vgl. v. 10b). Dennoch wird man hier besser die Frage erkennen, ob sie etwa hoffen, dem strengen Untersuchungsrichter etwas weismachen zu können. — **10** Der, dessen Partei sie genommen, ist niemand anders als Gott selbst. Gott ist unbestechlich und wird auch das strafen. Die Beziehung auf Gott nach Vss. durch פָּנָיו handgreiflich zu machen (Si. Beer), nimmt dem Verse nur eine Feinheit. — Herrlich bricht sich hier Hiob's Glauben an den gerechten Gott Bahn, sobald er ausserhalb seines eigenen rätselhaften Falles das Verhältnis zwischen Gott und Menschen fest ins Auge fasst. Bi. schickt dem Verse mit schwacher Stütze an LXX ein הֲלֹא vorauf und meint: »Der Satz muss schon deshalb als Frage aufgefasst werden, weil Job sonst die Vergeltungslehre zu bestimmt anerkennen würde, die er hier halbironisch, als Retorsion und Argument ad hominem, den Freunden

11 Gewiss, sein Auffahren wird euch betäuben,
Und sein Schrecken euch überfallen.
12 Eure Merkworte werden Aschensprüche,
Eure Schanzen zu Lehmschanzen werden.
13 Schweigt und lasst mich, damit ich rede,
Mag über mich ergehn, was da will!
14 " Ich will mein Fleisch in meine Zähne nehmen
Und meine Seele auf die offene Hand legen.
15 Ja, er wird mich töten, ich hoffe auf nichts,
Nur möcht' ich meine Wege ihm ins Angesicht dartun.

---

in Erinnerung bringt«. Hiobs notwendig zwiespältige Stellung zu der Frage wird damit gründlich verkannt; übrigens wäre die Ironie, die hier gar nicht am Platze ist, ohne Frageform nur desto wirksamer. — **11** Der Eindruck der Erscheinung Gottes wird ihnen Lust und Mut zu Ausflüchten völlig benehmen. — **12** Aschensprüche, d. h. ausgebrannt und unwirksam. Das ל in b weist den Weg, dass hier nicht ausgesagt ist, was ihre Worte jetzt sind, sondern zu was sie vor Gottes Richterauge werden, als was sie sich da erweisen müssen. — גב Rücken, Buckel, 15 26 mit מָגִנָּיו »Schildbuckel«, hier gewiss nichts anderes als »Bollwerk, Schanze«. Für גביכם vermutet Beer eine Bildung von גוב (jüng. Hebr. und Syr. »antworten«): »Eure Widerreden«.

13 Nimmt v. 3 nach Abfertigung der Freunde wieder auf. — החרישו מ׳ prägnante Construction (vgl. Ps 28 1 und G-K 119. 4), die das Abschütteln der Freunde schön zeichnet. Dass dem ממני in LXX kein Wort entspricht, gibt kein Recht es zu streichen (Bi.). — Zu b vgl. וִיהִי מָה »geschehe, was da will!« II Sam 18 22f., G-K 137 Anm. — **14** Von den beiden hier gebrauchten bildlichen Wendungen kommt die zweite Jdc 12 3. I Sam 19 5. 28 21 in ganz festem Gebrauch für »sein Leben in die Schanze schlagen« vor, kann also auch hier nicht anders verstanden werden. Das entscheidet über die erste, die sich nirgend sonst findet (vgl. aber zu 19 20). Könnte sie gefasst werden als »in Sicherheit bringen« (vom Tiere: den Raub oder das hülflose Junge), so muss sie hier, da ein gegensätzliches Verhältnis der beiden Glieder durch nichts angedeutet wird, heissen »dem Feinde offen hinhalten, der Gefahr aussetzen«. Zu beidem passt על־מה durchaus nicht, da Hiob hier zweifellos genau wie in 9 21f. die Absicht ausspricht, unbekümmert um den Ausgang alles zu wagen. Man wird deshalb in על־מה einen Zusatz zu sehen haben (LXX bietet es nicht), der entweder auf falscher Deutung der Bilder beruhen könnte oder noch leichter als blosser Schreibfehler, etwas zugestutzte Verdoppelung des vorhergehenden עלי מה, erklärt wird. So viele Neuere nach Reiske und O. Bi. zieht על מה zum vorigen Verse und gewinnt so ausser 7 Silben ein unbelegbares und unwahrscheinliches מה על מה im gleichen Sinne wie מה allein. Sonst vgl. Di. — **15** Der Vers drückt zweifellos aus, dass Hiob den Tod erwartet und nicht scheut unter der einzigen Bedingung, dass es ihm noch gestattet werde, seinen Wandel (d. h. seine Gerechtigkeit) vor Gott von Angesicht zu Angesicht darzulegen. Nur das Einzelverständnis des ersten Halbverses bereitet Schwierigkeiten. הֵן ist schwerlich »wenn« (vgl. zu 9 11), weil לא איחל nicht heisst »so werde ich nicht zögern = so findet er mich bereit«. Man wird also übersetzen müssen »Wohl, er wird (oder: mag) nicht tödten« um dann לא איחל als neuen Satz zu fassen. Das heisst dann nicht »ich werde nicht zu warten brauchen = er wird damit nicht zögern«, denn יחל ist überall ein hoffendes Warten auf Besserung oder Hülfe; damit ist auch Beer's לא ייחל = »unverzüglich« ausgeschlossen, das wäre לא יאַחֵר. Es bleibt nur »ich hoffe auf nichts«. Dass יחל fast überall mit der Person oder dem Gegenstand der Hoffnung verbunden wird (so 29 21. 23. 30 26), dem Sinne nach selbst da, wo es wie 6 11. 14 14 absolut zu stehn scheint, bietet bei absoluter Verneinung kein

16 Schon das muss mir zum Heil sein;
Denn vor sein Angesicht kommt der Ruchlose nicht.
17 Höret, o höret meine Rede,
Und was ich kund tue vor euren Ohren!
18 Wohlan denn, ich habe die Verhandlung gerüstet,
Ich weiss, dass ich's bin, der Recht behält.
19 Wer will nun mit mir streiten?
Denn nun muss ich verstummen und verscheiden.

Hindernis. Dem scheinbaren Mangel kommt das Ḳerê לו entgegen, indessen auch nicht ohne neue Bedenken. »Auf ihn (d. i. auf sein Tun) will ich hoffen« kann dann höchstens bedeuten »der Tod soll mir willkommen sein«, und dafür wäre der Ausdruck, besonders das Voranstehn des לו, etwas zu stark. Vollkommene Sicherheit ist wohl nicht zu erreichen. — Den Tod erwartet Hiob schwerlich für irgend welches Vergehen — er ist sich ja keines bewusst — noch als rohe Gewalttat Gottes (9 17f.), da damit 15 b. 16 ausgeschlossen wäre, sondern einfach als Folge des Anblicks Gottes (Ex 33 20. Jdc 6 22. 13 22). — Bi. liest הַרְכִּי, aber der Plural wird durch 22 3. 28. 24 23. (31 4) bestätigt. — **16** הוא kann nicht auf Gott gehn, von dem er in v. 15 nur den Tod erwartet, und von dem er ein unbewusstes Beitragen zu seinem Heil oder Sieg nicht aussagen darf. Vielmehr ist הוא sächlich wie 15 9. 31 28, aber nicht auf b zu beziehen: »dies müsste mir zum Heile gereichen, dass«, da das in der Luft schweben würde. Das הוא greift den bescheidenen Vorbehalt von v. 15 auf und כי begründet mit »denn«. Bloss dass er vorgelassen würde seine Sache darzulegen müsste seinen Sieg dartun, weil ein Ruchloser des Anblickes Gottes niemals gewürdigt wird. Richtig empfindet Di., dass Hiob von diesem Gedanken sich selbst freudig überrascht fühlt. Er bietet einen unerwarteten Lichtblick. — Unmöglich ist Smend's Auffassung (Altt. Theol. S. 496): »eben sein Verlangen, vor Gott zu treten, bestärkt ihn darin, dass er unschuldig ist. Ein Gottloser könnte das nicht wagen wollen«. »Er kommt nicht« heisst nicht »er verlangt nicht zu kommen«. — Bi.'s בָּא statt יבוא beseitigt nur die achte Silbe. — **17** אהותי nur hier als Nomen zu הִוָּה (15 17. 32 6. 10. 17. 36 2), aber Hiph.-Bildung mit aramaisierendem א statt ה wie in אַזְכָּרָה. Man mag mit Lag. nach Dan 5 12 אַחְוָיָתִי lesen, da das einzige הַרְבָּה solche Bildung von ל"ה kaum ausreichend bezeugt. — Schwerlich »meine Verkündigung dringe in eure Ohren«, wozu doch wohl תְּהִי oder תָּבֹא (so Ley, beides leicht) zu ergänzen wäre; sondern von שִׁמְעוּ abhängig: »und [höret], was ich vor euren Ohren verkündige«, wofür בְּאָזְנֵי פל' der regelmässige Ausdruck ist. Nach LXX ἀναγγελῶ will Di. וַאֲחַוֶּה lesen, wohl zu mager. Er fragt dann, ob der Vers Einschub sei, Bi. streicht ihn: er »bürdet unserem Dichter zugleich eine, sonst nur bei Elihu und in dem Einschiebsel 15 17 vorkommende, aramaisierende Wurzelbedeutung, eine unmögliche Nominalform und eine unerträgliche prosaische Ankündigung auf, durch welche sich Dillmann mit Recht an Elihu erinnert findet«. Von all diesen gehäuften Bedenken könnte nur das letzte etwas bedeuten. Aber warum stösst man sich nicht ebenso an v. 6, warum beseitigt man nicht mit ihm auch v. 18f. oder gar 18—22, die alle nur zur Einführung seiner Anrede an Gott dienen, für die doch 13—16 längst auszureichen scheinen. Man gewöhne sich daran, dass, was man bei Elihu ebenso anstössig wie begreiflich findet, auch im übrigen Buche seine Seitenstücke hat, und dass der Geschmack des alten Dichters sich nicht ohne weiteres mit dem unsrigen deckt. — **18** ערך משפט kann hier nicht mit Stade (WB.) vom Vortragen des Rechtsstreites gefasst werden, weil Hiob soweit noch nicht ist, sondern sich erst v. 22 auf diesen Standpunkt versetzt. Vielmehr hat ערך hier die Grundbedeutung »herrichten, rüsten«, und משפט ist nicht die Rechtssache sondern ihre Verhandlung wie 9 32. 22 4 u. s. w. Darum ist משפטי (Beer nach LXX, Syr. und 1 Mscr.) nicht vorzuziehen, so leicht es graphisch wäre. — **19** »Wer will's nun mit mir aufnehmen?« stellt es scheinbar

20 Bloss zweierlei tu mir nicht an,
Dann will ich mich nicht vor dir verbergen:
21 Deine Hand entferne von mir,
Und dein Schrecken betäube mich nicht,
22 Dann rufe, so will ich erwidern,
Oder ich will reden, und du gib mir Bescheid!
23 Wie viel ist meiner Verschuldungen und Sünden?
Mein Vergehn und meine Sünde lass mich wissen!
24 Warum verbirgst du dein Antlitz
Und betrachtest mich als deiner Feinde einen?
25 Willst du verwehtes Laub noch scheuchen
Und dürre Spreu noch jagen,
26 Dass du mir Bitteres zudiktierst
Und mir heimbringst die Fehler meiner Jugend,

---

als ganz gleichgiltig hin, wer sich dazu stellt, meint aber doch nur Gott. Vgl. unten zu 31 35b. Ein יתן für oder vor הוא wäre erwünscht: »O dass er den Streit mit mir aufnähme!«. — Der zweite Halbvers könnte übersetzt werden: »denn dann [wenn einer den Streit mit mir aufnimmt] will ich [gerne] schweigen und verscheiden«. Das würde ganz gut zu v. 15 f. passen, wo ihm das Vorgelassenwerden schon genügt. Zu v. 18 aber, wo er als Sieger aus dem Streite hervorgehn will, zu v. 20ff. und insbesondere v. 22 passt es durchaus nicht. »Mit stichhaltigen Gegengründen jemandes Recht bestreiten« (Di.) bedeutet ריב עם nicht. Es wird daher zu übersetzen sein »denn nun (»wie die Dinge liegen« oder »jetzt, ganz bald«) muss ich verstummen und verscheiden«, d. h. es ist die höchste Zeit dazu, weil mir nur noch eine kurze Lebensfrist bleibt (vgl. vor allem 7 21, sonst 7 6ff. 16. 9 25f.). — In LXX fehlen 19 b und 20 b und Bi. schliesst sich dem an. Aber 19 a und 20 a lassen sich nicht zu einem Verse verbinden. Richtig urteilt Di., dass 19 b nicht verstanden wurde, 20 b auf Grund von Ps 139 Anstoss erregen mochte. Aehnlich Beer. — **20** ff. sind genau gleichen Sinnes mit 9 34f.; v. 21 wird in 33 7 angezogen. — **20** Das אַל passt der Form nach nur zu 21 b, doch ist auch die Entfernung des Druckes in 21 a der Sache nach ein negatives Handeln. Wr.'s אֶל statt אַל ist ungeschickt. — **21** a geht auf sein schmerzhaftes Leiden, b auf den Eindruck der Erscheinung Gottes. — Zu הֵרַחֵק vgl. 19 10 und G-K 29. 4 d) 1). — **22** Hiob gibt alle Vorteile aus der Hand, Gott mag Angriff oder Verteidigung wählen. Man wird sich, wie längst bemerkt, eine kleine Pause zu denken haben, nach deren Ablauf er, trotzdem er keine Antwort erhalten, annimmt, das Gott das zweite gewählt habe, und demnach seine Sache vorträgt. — **23** כמה 7 19 »wie lange?« 21 17 »wie oft?« hier »wie viel?« — והטאות und חטאתי in demselben Verse ist nicht eben eine Schönheit. Das erstere wäre zu entbehren. Aber mit Bi. nach LXX beide zu streichen, um dann durch עוֹנֹתַי (unmöglich neben לִי) und פְּשָׁעַי die nötigen Silben zu gewinnen, geht schon darum nicht an, weil LXX am Schlusse noch *τίνες εἰσίν* bieten, das Bi. übergeht. — Zum Inhalt vgl. 10 2 b. — **24** b wird in 33 10 angeführt. — **25** Der Vers wirft Gott einen feigen Missbrauch seiner Uebermacht vor wie 7 20. 10 16. Es ist seiner nicht würdig so zu verfahren. — הֲ ist nicht Artikel sondern Fragewort (G-K 100. 4). — Für ואת, das blosses Flickwort und vor undeterminiertem Nomen auffallend wäre (G-K 117. 1 Anm. 2) lies וְאַם. — **26** כי nicht »denn«, sondern »dass«, die Tatsachen anführend, auf Grund deren er die vorhergehende Frage gestellt hat. — Der erste Halbvers spricht schwerlich vom »Verschreiben« bitterer Arzeneien, was zu b schlecht passt und auch neben dem Arzte noch eine Apotheke voraussetzen würde; sondern von einem »Zudiktieren« bitterer, schmerzhafter Strafen, sodass ein schrift-

27 Dass du meine Füsse in den Stock legst
Und all meine Pfade beobachtest,
Um meine Fusswurzeln dir einen Strich ziehst? —

13 28 Zerfällt er doch wie Wurmfrass,
Wie ein Kleid, dass die Motte verzehrt.

---

liches Gerichtsverfahren vorausgesetzt ist, wie 31 35. — Ho. liest מִדֹּרוֹת und übersetzt »indem du mir aufschreibst seit vergangenen Geschlechtern«, d. h. die Schuld der Väter an mir heimsuchst. Das Bild wäre dann vom Schuldbuche entlehnt. — In b will Hiob nicht das Geständnis erheblicher Jugendsünden ablegen, sondern er zieht nur diese Art der Sünden, die der Unreife der Persönlichkeit entsprechend unvermeidlich sind (Ps. 25 7) und nicht bemerkt, darum auch nicht gesühnt werden (vgl. Ps 19 13 und hier c. 1 5 die Sorgfalt des reifen Mannes), als einzige etwa noch mögliche Erklärung solcher Strafen heran. — **27** וְתָשֵׂם wäre Jussiv, der hier nicht am Platze ist; die Punktation ist gedankenlos der defektiven Schreibung gefolgt, lies vielmehr וְתָשִׂים (G-K 109. 2 b A.). Dasselbe gilt von der Anführung des Ausspruchs 33 11. — סַד, nur hier (und 33 11), findet sich im Syrischen wieder als »Stock, Block«, ein Holzblock, in den die Füsse eingeschlossen wurden, zu strenger Haft und Marter zugleich, wie solche Vorrichtungen weithin besonders als Mittel der Untersuchungshaft benutzt werden. Ein ähnliches Werkzeug bedeutet מַהְפֶּכֶת Jer 20 2f. II Chr 16 10, und neben ihm צִינֹק Jer 29 26 wahrscheinlich eine Art Halsblock. Vgl. τὸ ξύλον Act 16 24, wie LXX c. 33 11. — Auch der zweite Halbvers ist in 33 11 angezogen. — Bi. meint, b käme nach dem Legen in den Block höchst überflüssig und stellt ihn deshalb vor a: es ist klar, dass die Handlungen nicht zeitlich nacheinander, sondern nebeneinander stehn, verschiedene Bilder für dieselbe Sache, insofern mit einander verwandt, als sie alle Gang und Gehwerkzeuge betreffen. — שָׁרְשֵׁי ר׳ nur hier; da für Fusssohlen כף רגל gebräuchlich ist, wird man nicht an sie, sondern an die Stellen, wo sie Fuss gefasst haben, zu denken haben. חקה wie חקק ist »einritzen«, das Hithp. »sich einritzen«, d. h. »sich einen Strich ziehen«, wie Prv. 8 27 »als er einen Kreis zog (בְּחֻקּוֹ חוּג) auf der Meeresfläche, ebenso חָק חָג (lies so!) in unsrem Buche 26 10. Gott merkt sich eine Grenze an, die Hiob nicht überschreiten soll (vgl. 3 23 b). Der Ausdruck macht wahrscheinlich, dass es nicht ein freier Kreis ist, in dem Hiob sich soll bewegen dürfen, sondern dass er völlig stillstehn, sich nicht vom Flecke rühren soll, dass also die Linie dicht um seine Füsse gezogen ist. Andre Auffassungen vgl. bei Di. — Bi. braucht eine Zeile mehr und baut die eine darum aus: עֲלַי שַׁרְשְׁ[ר]ְתֵּךְ תִּכְבַּד וּבְ[בְ]רַגְלַי תתחקה »deine Kette drückt schwer auf mich und schneidet in meine Füsse ein«. Beer denkt an Unechtheit der Zeile, weil sie 33 11 nicht mit angeführt ist; umgekehrt kann man b als aus 33 11 eingetragen streichen (so Ley). — **28** רקב ist der Wurmfrass, die Tätigkeit des Wurmes (Hos 5 12); doch versteht es sich ganz von selbst, dass, wie mit dem Worte »Wurmfrass, Mottenfrass« im Deutschen, auch das Opfer der Thätigkeit damit bezeichnet werden kann. Uebrigens ist es auch zulässig כרקב »wie von Wurmfrass« zu deuten, da nach כ andere Praepositionen meistens ausfallen (28 5. 29 23. 30 5). Mit Beer nach Vss. כְּרֹקֶב zu lesen, (targ. talm. רוּקְבָא »Schlauch«, vgl. Ps 119 83 כְּנֹאד), ist weder Anlass, noch wäre das eine Verbesserung. — Der Vers lässt sich hier durch keine Künsteleien rechtfertigen, da er keinerlei Anknüpfung findet. Er ist deutlich ein Seitenstück zu 14 1f. und hat gewiss einmal daneben am Rande gestanden. Mx. schiebt ihn hinter 14 2 a, Si. hinter v. 2, Bi. hinter v. 3 ein. Dem Sinne nach dürfte er am ersten hinter 14 1 stehn. Die Anknüpfung durch והוא »da er doch«, wäre freilich hinter v. 3 begreiflicher, nur dass er dort übel nachhinken würde. Vielleicht haben wir es nicht mit einem nachgetragenen echten Verse, sondern nur mit der Stilübung eines Späteren zu tun.

14 1 Der Mensch, der Weibgeborne,
Ist arm an Tagen doch satt an Plage:
2 Wie eine Blume geht er auf und verwelkt
Und flieht wie ein Schatten und hält nicht Stand.
3 Und doch über dem hältst du dein Auge offen,
Und 'ihn' willst du bei dir vor Gericht bringen?
4 O wäre ein Reiner unter den Unreinen —
Nicht einer!
5 Wenn denn seine Tage scharf begrenzt,
Die Zahl seiner Monde dir bewusst,
Sein Ziel du gesetzt, das er nicht überschreite:
6 So blicke fort von ihm und 'lass' ab,
Dass er doch wie ein Taglöhner seines Lebens froh werde.

Cap. 14. 1 Der Anfang des Capitels erinnert lebhaft an den von c. 7; nur steht dort die Mühsal, hier die Vergänglichkeit des Menschenlebens im Vordergrunde. — Zu ילוד אשה vgl. G-K 116. 4 Anm., zu קצר ימים »kurz an Tagen« G-K 128. 3, שבע רגז 7 4. 10 15. — Hinter v. 1 wäre 13 28, wenn echt, einzusetzen. — 2 Die Tempora perfecta sind nicht unbedingt sicher, wenigstens haben wir am Schlusse das sichere Impf. יעמוד, und nicht nur kann man וְיִמֹּל, וְיִבְרַח lesen sondern auch יֵצֵא statt יָצָא, obschon hier das Perf. am ersten begreiflich ist. Vgl. übrigens die nur in Impff. sich ergehenden Schilderungen 8 12ff. — יָצִץ (Wr.) statt יצא empfiehlt sich nicht, weil dann das Bild nicht das ganze Leben umspannt. Beer schlägt יצמח vor. — וַיִּמָּל soll gewiss Niph. von מלל »abschneiden« sein; doch ist es hier und 18 16 (ebenso Ps 37 2; zu c. 24 24 vgl. unten) sehr wahrscheinlich, dass ein intrans. מלל, verwandt אָמֵל, »welken« vorliegt. S. Ges.-Buhl מלל I. — 3 Vgl. 7 17f. — אף hervorhebend, steigernd: »und gar«. — Für ואתי geben LXX, Syr. Vulg. וְאֹתוֹ, und Mx. Stud. Wr. Di. Bi. Beer schliessen sich dem mit Recht an. Der Fall liegt hier anders als in 7 1f. 18f., weil hier bis v. 6 die 3. p. herrscht. — 4 Der Vers bietet an sich keine Schwierigkeit: »Wer schafft einen Reinen vom Unreinen! = O dass nur [käme] ein Reiner vom Unreinen!«, vgl. für den Acc. nach מי יתן Dtn 28 67. Ex 16 3, auch hier c. 31 35. Eine andere Erklärung des מי יתן ist ganz überflüssig. Es wäre somit hier nur die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit zugegeben, was gar keinen Anstoss bereitet. Das לֹא אֶחָד gibt in knappster Form den Bescheid, dass der Wunsch vergeblich ist: kein einziger! Dafür לֻא א׳ zu lesen (Ew.) bessert nichts und macht es schwerer darin den vom Dichter absichtlich abgebrochenen zweiten Stichos zu sehen, den eine Pause gleichsam ausfüllt. Da dieser aber unentbehrlich ist, darf man noch weniger mit Mx. לא א׳ streichen. Soweit wäre also alles bis auf den ungewöhnlichen rhythmischen Effekt in Ordnung, und die Aenderung Ho.'s טַהֵר מִטַּמֵּא לֹא אַחֵר mit der erzwungenen Uebersetzung »O wolltest du mich doch rein sprechen statt schuldig erklären, ohne Zaudern!« dient nur zur Verschlechterung des Sinnes. Aber das wird sich nicht leugnen lassen, dass der Gedanke hier ganz verloren steht und den Zshg. stört, da v. 5f. wieder lediglich auf v. 1—3, die Kurzlebigkeit des Menschen, aufgebaut ist. Es scheint, dass die Erwähnung des משפט in v. 3 zu einer Betrachtung über die allgemeine Sündhaftigkeit Anlass gegeben hat. Ich neige daher dazu, den Vers mit Bi. (jetzt auch Beer) zu streichen, ohne das Bedürfnis zu empfinden, die Lücke durch 13 28 (vgl. zu diesem) auszufüllen. — 5 חרץ wie I Reg 20 40. — אתך wie אֶת־מי 12 3. — חֻקוֹ lautet das Ketîb durchaus richtig; denn חֹק ist ursprünglich der geritzte Strich, die Grenzlinie (vgl. zu 13 27); daher Grenze, Ziel im örtlichen (38 16 etc.) wie im zeitlichen Sinne (hier und v. 13). עשה חק auch 28 26, weshalb Beer nur zögernd nach Vss. שַׁתָּ oder שַׂמְתָּ für עָשִׂיתָ vorschlägt. Das Ḳerê חקיו setzt falsch Gottes Gebote ein. — Bi. schiebt hinter ימיו nach LXX ἐπὶ τῆς γῆς עֲלֵי אֶרֶץ ein und

7 Denn dem Baum bleibt wohl eine Hoffnung:
Wird er gefällt, so mag er wieder treiben,
Und sein Schössling bleibt nicht aus;
8 Altert seine Wurzel in der Erde
Und erstirbt im Boden sein Stock —
9 Riecht er Wasser, so schlägt er aus
Und treibt Gezweig wie ein Pflanzreis:
10 Doch der Mann stirbt, und ist dahin,
Und der Mensch verscheidet, wo ist er geblieben?
11 Das Wasser verrinnt aus dem Meere,
Der Strom trocknet aus und versiegt,

---

streicht das dritte Glied, beides seiner Vers- und Strophentheorie zu Nutze. Mit Si. unter Streichung des אם nur 2 Glieder (Teilung bei אתך) herzustellen, geht nicht an. — **6** שעה מעליו vgl. v. 3. 7 19, überhaupt 7 16—19; 10 20ff. — ויחדל Den absoluten Gebrauch in der Bedeutung »feiern, Ruhe haben« belegt man nur mit I Sam 2 5; dort aber ist statt חָדֵלוּ עַד zu lesen חָדְלוּ עֲבֹד. Unter diesen Umständen wird man besser den Impt. וַחֲדָל lesen (vgl. Jer 40 4). — Zu b vgl. 7 1f. עד für den Grad des möglichen Behagens. יומו kann auf שכיר gehn und dann dessen einzelnen Arbeitstag bedeuten, oder auf den Menschen überhaupt und bedeutet dann sein Leben (vgl. 30 25 und zu 3 1). Si.'s Aenderungen vgl. am Ende der Anmm. zu c. 14.

7 Zum ersten Gliede vgl. 11 18. Was dort Ṣophar dem Hiob in Aussicht stellt, könnte hier absichtlich mit denselben Worten vom Baume zugegeben sein. — Im zweiten Gliede wird der Nachsatz mit ו eingeführt wie oft (9 11f. 12 14f. u. s. w.). Beer nach Vss. עוד. Da עוד häufig voransteht, ist nicht einzusehen, warum Si. יחליף עוד liest. — יונקתו wie 8 16. 15 30. חדל ausbleiben, nicht wieder kommen wie 19 14. — Bi. schafft wie 13 27 ein viertes Glied, indem er hinter לעץ einfügt: תּוֹחֶלֶת וּלְתָמָר נוֹתְרָה. Beer erklärt c im Hinblick auf 9b für entbehrlich. — **8** הזקין alt werden wie Prv 22 6. גֶּזַע der Stumpf, der Wurzelstock wie Jes 11 1. — **9** Der Wurzelstock selbst riecht das Wasser, ein Ausdruck für das feinste Spüren und Empfinden einer Einwirkung. Den Beweis für diese Auffassung liefert Jdc 16 9 »der Wergbindfaden, wenn er das Feuer riecht« (בַּהֲרִיחוֹ אֵשׁ). — יפרח will Di. als Ḳal יִפְרָח lesen, weil das Hiph. Ez 17 24 causativ; doch ist das Hiph. im Sinne »Sprossen treiben« (Prv 14 11) neben עשה קציר wahrscheinlicher. — נטע hier zweifellos das junge Pflanzreis. — Vgl. zum ganzen Verse die umgekehrte Schilderung 8 11f. vom Grase. Wetzst. bei Del.[2] 175 macht darauf aufmerksam, dass man heute noch im Ostjordanlande dieser Erfahrung gemäss alte Fruchtbäume einfach abhaue und aus dem Wurzelstock nachtreiben lasse. — **10** Das ו zu Anfang hat adversative Bedeutung. — וַיֶּחֱלָשׁ Der intransitiven Bedeutung »er liegt dahingestreckt«, die auch Jes 14 22 in חוֹלֵשׁ vorliegt, entspricht die Bildung in a statt וַיַּחֲלֹשׁ Ex 17 13 (G-K 47. 3 Anm. 2). An unserer Stelle liesse sich auch וַיֵּחָלֵשׁ punktieren. Wr. וַיַּחֲלֹף, was nach Ps 90 5. 102 27 neben ואיו sehr gut passen würde und auch dem ᾤχετο der LXX zu Grunde liegen dürfte, nicht ויהלך, wie Di. Beer meinen (vgl. ἀπέρχομαι für חלף I Sam 10 3. Cnt 2 11). Zu dem Impf. cons. nach reinem Impf. vgl. G-K 111. 4b. 2) γ. Dass alles völlig aus ist, wird dadurch gut ausgedrückt. Für וַיִּגוע, das im Vordersatze steht, wird indessen dem ימות entsprechend וְיִגוע zu punktieren sein. — Das schöne ואיו deuten LXX mit καὶ οὐκέτι ἐστίν; man schädigt den Text, wenn man es mit Mx. Si. Beer als וְאֵינֶנּוּ zurückübersetzt. — **11** Der Vers deckt sich mit Jes 19 5 bis auf die geringfügigen Varianten נִשְׁתּוּ statt אזלו und מֵהָיָם. Zufällig kann das nicht sein, und da der Vers in Jes 19 geradezu grundlegend ist, so muss er hier entlehnt sein, wahrscheinlich gedächtnismässige Anführung einer sprichwörtlich gewordenen Wendung. Dafür spricht auch das ים, dort der Nil, hier stark

[12]Und der Mann legt sich hin, nicht mehr aufzustehn.
12Bis kein Himmel mehr ist, werden sie nicht wach
Und nicht aufgerüttelt aus ihrem Schlaf.
13 O dass du im Totenreich mich verwahrtest,
Mich verstecktest, bis dein Zorn sich gelegt,
Ein Ziel mir setztest und dann mein gedächtest!
14Wenn der Mensch stirbt, kann er wieder aufleben?
Alle Tage meiner Dienstzeit wollt' ich harren,
Bis dass meine Ablösung käme.
15Du riefest, und ich, ich gäbe dir Antwort,
Nach dem Werk deiner Hände sehntest du dich,

---

hyperbolischen Klanges. Stud. Bi. Cheyne (Intr. to Is. p. 111) Beer streichen den Vers. Dafür könnte nur der Zshg. entscheiden, da man grundsätzlich dem Verfasser des Buches solche Verwendung fremden Gutes nicht wehren kann. Nach der Streichung träte 12a als drittes Parallelglied zu v. 10, nach meinem Gefühl nur nachhinkend. Dagegen wird 12a berechtigt, sobald durch den Vergleich in v. 11 ein neuer Ausdruck für diese Tatsache gefordert wird. Denn ein Vergleich ist durch die blosse Nebenordnung von v. 11 und 12 bezweckt wie 12 11. 24 19, vor allem aber genau ebenso hier in v. 18f. (G-K 161. 1). Richtig sieht Bi., dass die Streichung von v. 11 die von v. 18f. nach sich zieht, diese aber wieder die Streichung des ganzen Restes v. 20—22. Vgl. unten. — **12** עד בִּלְתִּי wie Num 21 35. Jos 11 8, עַד בְּלִי יֶרַח Ps 72 7: »bis kein Himmel mehr ist«. Sehr fein lesen Geiger (Urschr. u. Ueberss. S. 417) Bi. Beer (nach den Vss.) בָּלֹה »bis der Himmel zerfällt«, ebenso בְּלִי Ps 72 7 »das Zerfallen« (vgl. בלה hier 13 28, übertragen von der Erde Jes 51 6, von ihr und dem Himmel Ps 102 27). — יקיצו der Plural fällt hier und in c auf. — Das dritte Glied fehlt in LXX, oder b und c sind in eines zusammengezogen (vgl. Di. Tk.). Bi. streicht danach c und liest mit LXX den Sing. יָקִיץ. Will man aber verständig streichen, so muss mit 11 zusammen 12a fallen, während sich 12b. c als geschlossener Vers mit dem Uebergang in den Plural gut an v. 10 anlehnen. Hält man, wie mir das richtig scheint, alles fest, so muss 12a als drittes Glied an v. 11 angeschlossen werden (vgl. v. 19), während die beiden Plurale in v. 12 bei einander bleiben.

13ff. Dass er dem Tode entgegengeht, ihm bald verfällt, ist hier wie überall die sichere Voraussetzung. Wie aber, wenn der Aufenthalt in der Unterwelt nur ein zeitweiliger sein sollte? Ist es möglich, dass der gestorbene Mensch wieder auflebt, so darf er es für sich hoffen, und das Rätsel löst sich. — **13** Der Vers setzt einen Zwiespalt zwischen Gottes Zorn und Liebe. Sein Zorn scheint Hiob in das Totenreich zu bringen; aber seine Liebe hat den Zorn getäuscht und das Totenreich nur als sicheren Schlupfwinkel benutzt. — תַּצְפְּנֵנִי Hiph. wie Ex 2 3; hier steht nichts im Wege mit Bi. das gewöhnliche Ḳal תִּצְפְּנֵנִי zu lesen. — Das letzte Glied erinnert lebhaft an die Sintflutgeschichte, insbesondere an die Darstellung von P in Gen 7 24. 8 1. Die Unterwelt soll die Rolle der Arche spielen. — **14** היחיה braucht nicht zu fragen, ob der Mensch regelmässig nach dem Tode ein neues Leben führe, sondern nur, ob die Möglichkeit dazu vorhanden ist. Dieses Glied mit dem letzten von v. 13 zu einem Verse zu vereinigen (Bi.) ist ganz unmöglich. Ebensowenig passt die zweifelnde Frage zum Genossen der runden Verneinung 12a, hinter der Beer nach Reiske sie einschieben will. Eher liesse es sich einfach streichen, sodass die allgemeine Frage in dem Capitel überhaupt nicht gestellt sondern nur zu zweien Malen, zuerst (10—12) im Gegensatze zum Schicksal des Baumes, dann (18ff.) im Gegensatze zu Hiob's Wünschen, abgewiesen würde. Ein Späterer hätte dann dieses Fragezeichen an den Rand gesetzt. — צבא (vgl. 7 1 schliesst hier den Gewahrsam in der Unterwelt ein. Zu חלי־פתי vgl. 10 17. — **15** nimmt

16 Denn meine Schritte zähltest du dann,
Wachtest nicht über meinem Fehltreten.

---

das ותזכרני von v. 13 auf. — Zu מעשה ידיך vgl. 10 3. 8—12; zu תכסה 7 21, wo jener Zwiespalt in Gott zum ersten Male von fern gestreift ist. — Es liegt nach den sicheren Formen Gen 31 30. Ps 84 3 hier und Ps 17 12 nahe, das Niph. תֻּמָּם zu punktieren. — 16 f. Die beiden Verse finden geradezu entgegengesetzte Auslegung. Die Möglichkeit liegt schon in dem einleitenden כי עתה. Zweifellos kann dies sowohl heissen »denn nun« = »wie die Dinge in Wirklichkeit liegen« (am sichersten 6 3. 7 21, während 6 21 durch Verbesserung fortfällt und 13 19 streitig ist), als auch »denn [oder »ja«] dann« = »wenn der gesetzte Fall einträte« (so sicher 3 13. 8 6). So kann es also hier die Schilderung der trostlosen Gegenwart ebensowohl einleiten wie die der seligen, aber nur geträumten, Zukunft. Der Sinn der dadurch eingeleiteten Aussagen muss darüber entscheiden; der aber ist eben umstritten. Wir beginnen mit der letzten Aussage, als der unzweideutigsten. Zu 13 4 ist festgestellt, dass טפל »tünchen«, mit על also »übertünchen« heisst (Ps 119 69). Tünche ist kalkfarben, weiss, und dies überall die Farbe der Unschuld; Schuld, Sünde ist in keinem Falle weiss, für gewöhnlich ist sie wohl rot gedacht (vgl. für beides Jes 1 18). Schuld übertünchen heisst also sie mit der Farbe der Unschuld zudecken, sie beschönigen, genau wie wir das bei 13 4 als die Bedeutung von טפל festgestellt haben. Diese Auffassung ist unumgänglich; keine andere kann dagegen aufkommen. Nicht die von sehr vielen Neueren vertretene »du hast hinzugeschmiert = hinzugedichtet zu m. Sch.«; denn die Tünche oder auch der Bewurf ist keine gleichartige Zutat, sondern dient gerade dazu, über den von ihr gedeckten Stoff zu täuschen. Noch auch die neuerdings von Ew. Di. u. s. w. aufgenommene Deutung »du klebtest zu über m. Sch.«, die nämlich in einem Bündel gesammelt wäre. Die letztere Voraussetzung wäre nur dann allenfalls möglich, wenn man den Beutel von a zugeklebt werden liesse; der ist aber versiegelt und bedarf dessen nicht mehr. Die Schuld selber ist kein Bündel; auf sie bezogen kann טפל על in jedem Falle nur »übertünchen« heissen. Da das günstig ist, muss diese letzte Wendung das für die erträumte Möglichkeit ersehnte Verfahren Gottes bezeichnen. Aber selbst die falsche Auslegung »du klebtest zu über« könnte nur günstig verstanden werden. Denn die Schuld zudecken (כָּסָה) heisst, wo nicht von einem Verhehlen die Rede ist, »sie vergeben« (Neh 3 37. Ps 85 3. Prv 10 12, vgl. auch hier 16 18); »vergessen«, »vorübergehn« u. s. w. stehn im innigsten Zusammenhang damit. Das Bild kann nicht so verwirrt werden, dass es auf einmal das Gegenteil bedeutete. Das gilt auch von 17 a. Uebertretung, die versiegelt im Beutel liegt, ist nicht wirksam, wird nicht heimgesucht, sondern ist unsichtbar und vergessen. Stände נִשְׁמָר oder ähnliches da, so möchte man annehmen, dass sie wohlverwahrt und im Gedächtnis behalten wäre; aber auch dann doch nur zu zukünftiger Ahndung, nicht aber als Gegenstand gegenwärtiger schwerster Bestrafung, wie es für den vermeintlichen Sinn allein brauchbar wäre. Aber חתם bezeichnet nur den Verschluss, die Unzugänglichkeit, und die schliesst die Straflosigkeit, solange dieser Zustand dauert, in sich. Auch hier muss, wie mir scheint, das Auge erst befangen sein, ehe es den Satz anders als günstig deuten kann. Dasselbe liegt nun offen zu Tage in 16 b. Welche unglaublichen Spitzfindigkeiten ersonnen sind, um diesen Halbvers in ungünstigem Sinne verstehn zu können, sehe man bei Di. ein. Er kann nur heissen »du würdest nicht Wache halten über meine Sünde«, d. h. nicht darauf lauern, um sie zu bestrafen, vgl. 10 14, zu dem על vgl. 7 12, ferner in günstigem Sinne, was formell keinen Unterschied macht, I Sam 26 16. Prv 2 11. So haben denn die meisten neueren Vertreter der ungünstigen Auffassung zur Textänderung gegriffen: הֲלֹא, Streichung des לא sind vorgeschlagen; Ew. Di. Kph. Vo. Bi. Bä. Beer ziehen es vor, nach LXX καὶ οὐ μὴ παρέλθῃ σε οὐδὲν τῶν ἁμαρτιῶν μου, das man gleichsetzt einem וְלֹא תַעֲבֹר עָלֶיךָ חַטָּאתִי, statt des חשמור ein תַּעֲבֹר einzusetzen. Das ist der sehr freien Uebersetzung gegenüber ein kühnes Verfahren; oder will man auch das ἐπιηδεύματα in a oder

[17] Versiegelt im Beutel läge mein Vergehen,
Und [weiss] übertünchtest du meine Schuld. —

---

das ἐπεσημήνω in 17b zurückübersetzen? Man verkenne doch nicht, dass LXX in der gleichen Not waren wie unsere Ausleger und sich durch Umschreibung halfen, so gut sie konnten. — Aber freilich 16a scheint alle diese künstlichen Mittel bei den folgenden 3 Zeilen gebieterisch zu verlangen. Wenn die Sache bei ihnen wirklich liegt, wie hier dargelegt wurde, so dürfte man verlangen, dass nicht die drei nach der einen, sondern die eine nach jenen dreien berichtigt würde. Dafür gibt es einen Textzeugen, den Syrer, mit dem Mx. Si. vor תספור ein לא einschieben. Di. sagt, das sei nicht Lesart sondern Notbehelf; er mag Recht haben, aber in anderem Sinne, als er es meint. Denn schwerlich bedarf es des לא. Mir scheint immer noch Hitzig's Auslegung, der sich Ho. anschliesst und die Uebersetzung oben folgt, richtig und befriedigend. Danach sind hier unter צעדי die wirklich fördernden Schritte Hiob's, sein Wandel, soweit er fromm und gottwohlgefällig ist, verstanden. Es lässt sich freilich nicht verkennen, dass genau die gleiche Wendung 31 4 Gutes und Böses zusammenschliesst, sogar mit einem Ueberwiegen des letzteren, ebenso 34 21 mit ראה. Dafür steht מספר צעדי 31 37 entschieden günstig, auch 18 7 ist rüstiges Vorwärtsschreiten bezeichnet, und noch deutlicher zeigen diese günstige Bedeutung von צעד die Stellen Ps 18 37. Jer 10 23. Prv 4 12. 16 9 (fast alle zur Verfügung stehenden), dazu für מִצְעָד Ps 37 23. Prv 20 24. Aber entscheidend ist an unserer Stelle Nachdruck und Gegensatz. Nachdrücklich steht צעדי voran und bekommt dadurch schon besondere Bedeutung; das לא in b folgt ohne ו und hebt damit den Gegensatz des zweiten Halbverses hervor. Vor allem aber ist das Wort חטאת gebraucht, richtig auch im Gegensatz zu צעדי als Singular punktiert. Denn dieses Wort bedeutet wirklich ursprünglich den Fehltritt, vgl Prv 19 2 »wessen Füsse eilen, der geht fehl« (חוֹטֵא), auch hier c. 5 24. Es wäre nicht dasselbe, wenn in 16b עון, פשע u. s. w. stände; nur die Stämme חטא und שגה bleiben in dem gewählten Bilde des Gehens. Freilich wäre das Verbum besser als das zum Begriffe der Sünde erstarrte Nomen, und nichts hindert den Infinitiv חֲטֹאתִי zu punktieren, der zu seiner Rechtfertigung der Stelle Ez 33 12 nicht bedarf (vgl. G-K 74 Anmm. 2, auch בִּמְלֹאת c. 20 22). — 17 חָתָם als part. pass. ist die denkbar beste Punktierung, die ungestörte Ruhe durch das Passivum und den Nominalsatz trefflich ausgedrückt; besser also als חֹתֵם, das Ho. freigiebt, und Wr.'s חָתֹם. Bi.'s Silbenzahl und Verständnis dient gleichzeitig die Aenderung חָתַמְתָּ. In b ist nach v. 16 וְתטפל zu punktieren (Hi.). — Demnach schildern die beiden Verse den dauernden Gnadenstand, der durch Gottes Sehnsucht nach seinem Geschöpfe und seinen erlösenden Zuruf eingeleitet würde. Dann wird es wirklich stehn, wie er es 7 21 als das Richtige hingestellt hat. Es ist klar, dass eine solche Schilderung keineswegs überflüssig ist, dass ohne sie das schöne Luftschloss zu wenig Körper und Farbe haben würde.

18 ff. Auch durch das ואולם wird diese Auffassung bestätigt; denn wird hier der schroffe Gegensatz eingeführt, so kann das nicht schon in v. 16 durch כי עתה geschehen sein. Dessen Beziehung auf die traurige Gegenwart würde das ואולם abschwächen. Nun fehlen freilich v. 18f. in LXX, und Bi. streicht sie demgemäss. Nicht mit Recht; denn dass sie wegen der äusserst schroffen Zeile 19b, auf die sie hinauslaufen, ausgelassen sind, leuchtet ein. Zum Ueberfluss übernehmen die folgenden Verse die Bürgschaft für sie. Schon das erste Wort von v. 20 תתקפהו verlangt eine Anknüpfung, die es wohl in 20b, niemals in v. 17 findet. So fallen denn die Verse 20—22 für Bi. mit. Das geht aber — abgesehen von dem Fehlen eines Textzeugen — nur bei falscher Auslegung von v. 16f. an; fasst man sie richtig, so ist der Gegensatz in v. 18ff. unentbehrlich. Nun die Begründung. V. 21f. hatten nach Bi. ihre ursprüngliche Stelle hinter 21 20; als sie von dort hierher versetzt wurden, um wenigstens das Fortbestehn des Menschen nach dem Tode sicher zu stellen, musste v. 20 eingeschoben werden, »um einen scheinbaren

18 Aber ein Berg 'stürzt' in sich zusammen
Und ein Fels rückt fort von seiner Stätte,
19 Steine zerreibt das Wasser,
Fortschwemmt der 'Wolkenbruch' die Ackerkrume —
Und des Menschen Hoffnung hast du vernichtet.
20 Du überwältigst ihn auf ewig, und er muss fort,
Sein Antlitz entstellend, verstössest du ihn.

Uebergang von 17 auf 21 zu gewinnen, welcher trotzdem in hohem Grade missglückt ist«. Allerdings in so hohem Grade, dass niemand je auf den Gedanken hätte kommen können, v. 17 mit v. 21 durch 20 zu verknüpfen. Vielmehr wäre Bi.'s Versetzungsannahme nur dann denkbar, wenn es galt, v. 21 nicht an v. 17, sondern an v. 19 anzuknüpfen. Auch dadurch sind 18f. gegen LXX gesichert. Dass übrigens v. 21f. hinter 21 20 gut passen würden, ist nicht zu leugnen: nur ist ihr Platz dort schon besetzt. Der durchaus unanstössige Vers 21 21 nimmt sie ein und muss von Bi. erst gestrichen werden. Allerdings mit LXX; aber wenn die Versetzung von 14 21f. an ihre jetzige Stelle älter ist als LXX, so muss es der vermeintliche Ersatz an jener Stelle 21 21 auch sein. Von dem ganzen Verfahren hält nichts Stich. — **18** Ueber den Bau von v. 18f. vgl. zu 11f. Vier Bilder der Zerstörung, die auch das Festeste und Beständigste, was die Erde kennt, nicht verschont, werden neben das Geschick des Menschen gestellt; also als Seitenstück, nicht (wie Smend Altt. Th. S. 498 und Beer deuten) als Beispiele der Veränderung im Gegensatz zu dem unabänderlichen Todeszustand der Menschen. Es handelt sich nur um wirksame rhetorische Einleitung des Hauptsatzes. — יבול heisst »er verwelkt« und kann von einem Berge gewiss nicht gesagt werden. Entweder man lese יִבְלֶה »er zerfällt, zerbröckelt, verwittert« (vgl. oben zu v. 12) und fasse dann נופל als »gefallen, gestürzt« (Dtn 21 1. Jdc. 19 27 u. s. w.), oder man verbessere mit Lag. Si. Beer nach LXX Syr. נָפוֹל יָפוֹל. — b denkt wohl an Erdbeben und vulkanische Wirkungen. Die Zeile wird 18 4 höhnisch angezogen; vgl. auch 9 5. — **19** Weder תשטף noch ספיחיה finden ein Beziehungswort; was man in dem Texte finden will, nämlich Beziehung des Tatwortes auf ספיחיה, des Suffixes auf מים, hiesse יִשְׁטְפוּ סְפִיחֵיהֶם, und es ist nicht einzusehen, warum man so nicht schrieb, wenn man das beabsichtigte. Lies einfach סְפִיחָה, das fälschlich als Suffixform verstanden wurde. Da aber סָפִיחַ sonst nur den Brachwuchs, im folgenden Jahre ungesät nachwachsendes Korn, bedeutet, so wird ein Schreibfehler für סְחִיפָה vorliegen, das nach סחף in Prv 28 3. Jer 46 15 »Wolkenbruch, alles fortschwemmender Regen« bedeutet. — Das dritte Glied greift auf v. 7 zurück, zu dem es in geraden Gegensatz tritt. Für den Menschen gibt es keine Hoffnung, denn die, die er haben könnte, hat Gott durch das ihm zugewiesene Geschick zu nichte gemacht. Doch heisst es den Satz pressen, wenn Smend (Altt. Th. S. 497) sagt: »Hiob kennt die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode, die er charakteristisch Menschenhoffnung (תִּקְוַת אֱנוֹשׁ) nennt«. Nicht um einen längst vorhandenen, fest ausgeprägten Begriff handelt es sich hier, sondern um ein dem Dulder in seinem schweren Kampfe aufleuchtendes Traumbild. Beer möchte c durch 5c zu einem zweizeiligen Verse ergänzen, wieder eine Abschwächung des markigen Ausdrucks, wie bei dem gleichen Experiment mit 14c und 12a. Es hilft nichts, als die Anerkennung dreizeiliger Verse. — **20** תקף ein durchaus aramäischer Stamm, im Gebrauche ganz gleich hebr. חזק; im hebr. A. T. ausser hier und 15 21 nur noch in den Bb. Est., Koh., Dan. — Nach 4 20. 20 7 möchte man לנצח lieber zum folgenden Tatworte ziehen, was durch Streichung des ו vor יהלך oder Stellentausch mit ויהלך (Beer nach Vulg.) zu erreichen wäre; doch lässt sich 36 7 dem überlieferten Texte zur Seite stellen. Die vom Perfectum הלך aus gebildeten Imperfectformen יהלך u. s. w. (vgl. S § 491. c Anm., auch G-K 69. Anm. 8) finden sich im B. H. gleich häufig wie die regelmäs-

21 Ob seine Söhne in Ehren, er weiss nichts davon,
Oder ob sie gering, er merkt nicht auf sie.
22 Bloss sein eignes Fleich macht ihm Schmerz,
Und 'um seine eigene' Seele trägt 'er' Leid.

---

sigen, ein starkes Drittel des gesamten Vorkommens dieser vorwiegend späten Formen fällt auf das B. H. (16 6. 22. 20 25. 23 8. 34 23. 41 11). — משנה mit folgendem Impf. cons. ist auffallend; man sollte entweder תְּשַׁנֶּה erwarten oder, was nach פניו leicht ist, תְּשַׁלְּחֶהוּ ohne ו: »sein Antlitz entstellend verstössest du ihm«. Die Leichenstarre ist damit gemeint. — 21 f. Ganz klar ist, dass v. 21 von der Zeit nach dem Tode des zum Beispiel gewählten einzelnen Menschen redet, erst dann kann es sich ernsthaft um Ehrenstellung oder Niedrigkeit seiner Söhne (nicht grosse oder geringe Zahl seiner Nachkommen, Barth) handeln. So wenig ist von einem eigentlichen Leben über den Tod hinaus die Rede, dass nicht einmal das, was dem Menschen am meisten an das Herz greift, das Schicksal der Kinder, ihn fernerhin berührt oder nur zu seiner Kenntnis kommt. Immerhin bleibt ihm ein gewisses Sein und Empfinden zugeschrieben, und dessen Bereich und Grenzen drückt v. 22 aus. Wie, ist fraglich. Sinnlos wäre: »Nur sein Fleisch empfindet Schmerz über ihn, nur seine Seele trauert über ihn«. Die Wortstellung verbietet die Auffassung: »Nur über ihn [selbst] empfindet sein Fleisch Schmerz u. s. w.« (so auch Beer), womit auch Ho.'s Auffassung »nur auf eigene Rechnung [um eigener Schuld willen] u. s. w.« fällt, die übrigens auch keine Anknüpfung findet. Kleinert's Auffassung (S. 288 Anm.): »Nur [so lange] sein Fleisch an ihm, hat es Schmerz u. s. w.« wäre sprachlich möglich, obgleich man erwarten würde »hat er Schmerz« und demgemäss יאבל. Aber der schöne Sinn, dass Bewusstsein und Empfinden dem Menschen nur vor dem Tode eigen seien, würde unabweislich ein sich ergänzendes gegensätzliches Empfinden in den beiden Versgliedern verlangen, also etwa ישמח und יאבל; es ist nicht einzusehen, warum dem lebenden Menschen nur Schmerz und Trauer zugewiesen werden. Was hier steht, lässt wohl nur die eine Erklärung zu: »Nur sein Fleisch (an ihm) schmerzt, und seine Seele (an ihm) trauert«, das doppelte עליו nur verstärkende Wiederholung des Suffixes wie 4 21. 10 1 u. s. w. Es wäre damit eine dumpfe Schmerzempfindung des Körpers im Grabe, der Seele im Totenreiche angenommen, was angesichts der unausgebildeten Vorstellungen über dieses Gebiet nicht unbedingt abzuweisen ist. Vgl. die zweifelnde Frage 17 16 b. — Daneben hilft wenig Lag.'s immerhin gewaltsamer Vorschlag יִרְקַב »es vermodert«; etwas mehr Bi.'s für die Stelle hinter 21 20 vorgenommene leise Aenderung עָלֶיהָ יֶאֱבָל. Denn dann darf man übersetzen: »Nur um seinen eigenen Leib [sein Leib, über ihn] empfindet er Schmerz, und um seine eigene Seele trauert er«. Damit wird zwar die Vorstellung über die Empfindung jenseits des Todes nicht geändert, wohl aber der Gegensatz gegen v. 21 schärfer. Danach ist übersetzt. — Ob der Vers nachträglich hinzugefügt ist? Entbehrlich wäre er.

Zum Schlusse kann nur mit einem Worte des von Si. aufgestellten Textes gedacht werden. Er betrachtet als ursprünglichen Wortlaut im Anschluss an 13 27: 14 4. 3. 6. (in die 1. Pers. umgesetzt, so LXX Alex. und Mscrr. vgl. Beer) 13. 15—17, und lässt darauf als »parallelen« Zusatz folgen: 14 1 f. 13 28. 14 5. 7—12. 14. 18—21. Dieser »Zusatz«, der alles Wesentliche in der gleichen Ordnung belässt und selbst aus dem Kernabschnitt den v. 14 beibehält, gibt einen zur Not ausreichenden Sinn und Zusammenhang; für die disjecti membra poëtae, die ursprünglich sein sollen, ist das entschieden zu leugnen. Viel besser als beides aber ist der vorliegende Text, der nur scheinbar Wiederholungen aufweist. Indem er einmal über den Vergleich mit dem Pflanzenreich, das andere Mal über die subjektive, sehnende Annahme des Gegenteils hin auf das unwiederbringliche Todesloos ausläuft, gehört er in Wirklichkeit zu den geschlossensten, wirksamsten, ergreifendsten Stücken des ganzen Buches. In ihm sammeln sich wie in einem Brenn-

15 [1]Da hob Eliphaz der Temaniter an und sprach:
[2]Würde ein Weiser windiges Wissen vorbringen
Und seine Brust mit Ostwind blähen,
[3]Rechten mit Reden, das nichts frommt,
Und mit Worten, damit er nichts fördert?
[4]Dazu zerstörst du die Frömmigkeit
Und zerrest Klagen vor Gottes Antlitz;
[5]Denn deine Schuld unterweist deinen Mund,
Und du wählst die Sprache der Schlauen.
[6]Dein Mund verurteilt dich, und nicht ich,
Und deine Lippen zeugen wider dich.
[7] Wardst du als erster der Menschen geboren
Und vor den Hügeln zur Welt gebracht?

---

punkte die verschiedensten Strahlen und Blitze der vorhergehenden Reden, sodass unser Capitel den denkbar schönsten Abschluss des ersten Redeganges bildet.

Cap. 15. Die eigentliche Erwiderung des Eliphaz beginnt erst mit v. 17; sie enthält nichts als die auf Hiob gemünzte Predigt von dem Untergang des Frevlers, unter Berufung auf das Zeugnis der Väter. V. 1—16 sind immer erneute Vorhaltungen über Hiob's unrichtiges Betragen, mit einem tieferen Einschnitt hinter v. 6, einem leiseren hinter v. 10.

2 f. Du bist kein Weiser, sonst redetest du nicht unnützes Zeug. — Zu dem Anfang vgl. 8 2 und 11 2; mit einer Frage beginnt Eliphaz jedesmal. דעת רוח vgl. דברי רוח 16 3. Beer denkt nach Koh 1 14. 2 11. 17. 26 an רְעוּת ר; das ist nach יענה unmöglich. — Der Ostwind (vgl. zu 1 19) ist in Palästina der ungünstige und unbeliebte, zugleich heftig und trocken. Er bläht die Brust (בֶּטֶן wie 32 19) damit, um ihn dann mit vollen Backen auszublasen (vgl. v. 13). — **3** Zu dem Inf. abs. vgl. G-K 113, 2; er hängt noch vom Frageworte ab. — סכן nützen nur hiobisch, 22 2. 35 3, Nutzen haben 34 9. — ומלים: da der zweite Halbvers auffallend kurz ist, möchte man fast nicht nur in Gedanken ergänzen: ו[לֹא בְ]מלים. — **4—6** Du bist ein Sünder und Heuchler. — **4** אַף wie 14 3. — יראה vgl. zu 4 6. — שיחה muss gleiche Bedeutung haben wie das masc. שִׂיחַ in 7 13. 9 27. 10 1. 21 4. 23 2 (überall mit Suffix) und das Verbum 7 11, d. i. in allen Hiobstellen.. Die auf Ps 119 97. 99 gestützte Uebersetzung »und minderst die Andacht vor Gott« ist also unzulässig, umsomehr als שיחה auch in diesem Sinne שיח neben sich hat (Ps 104 34), und der gewonnene Sinn viel zu schwach ist. Danach kann גרע nicht den Sinn »abziehen, vermindern« haben, sondern den ursprünglichen »ziehen, herbeiziehen«. Dieser findet sich am deutlichsten in 36 27, aber ähnlich auch 36 7, und vor allen Dingen in v. 8 unsres Capitels, sodass ein besonderer hiobischer Gebrauch dafür festzustellen ist. So ergibt sich der oben ausgedrückte Sinn. Ob man nach 36 27 Pi'el punktieren sollte, mag man erwägen. Bi. וְתִבְצַע »du knickst, lähmst« (?). — **5** »Deine Schuld, [die auf dir lastet und um derentwillen du leidest], lehrt deinen Mund [so zu reden]«; d. h. deine vermessenen Reden sollen nur deine Schuld verdecken. אָלַף unterweisen im A. T. nur hier und bei Elihu 33 33. 35 11, sonst aramäisch. — ערום = Heuchler, vgl. 5 12. — **6** Der Weise lässt sich dadurch nicht täuschen, sondern hört aus den heuchlerischen Worten erst recht den Lehrmeister, die Schuld, heraus. Vielleicht spielt der Vers auf 13 6 an. — Bi. streicht den für sein Strophenschema überschüssigen Vers mit der unverständlichen Begründung, dass er עונך in v. 5 als Objekt ansehe.

7 f. reden nicht etwa von einem mythischen Urmenschen, von dem dasselbe gilt, was in Prv 8 22ff. die Weisheit von sich aussagt (so Gunkel), sondern sie setzen Prv 8 22ff. als bekannt voraus, und fragen höhnend: »bist du etwa die personificierte Weisheit

8 Hörst du zu in Gottes Rat
Und ziehest die Weisheit an dich?
9 Was weisst denn du, das wir nicht wüssten,
Was verstehst du, das uns unbekannt?
10 Auch Greis, auch Graukopf ist bei uns,
Reicher als dein Vater an Lebenstagen.
11 Sind dir zu gering die Gotteströstungen
Und das Wort, das gelinde mit dir [verfuhr]?
12 Was reisst dich fort dein Mut,
Und was rollen (?) deine Augen,
13 Dass du gegen Gott dein Schnauben kehrest
Und Worte aus deinem Munde hervorstösst.
14 Was ist der Sterbliche, dass er rein wäre
Und dass gerecht wäre der Weibgeborne?
15 Sieh, seinen Heiligen trauet er nicht,
Und die Himmel sind nicht rein in seinen Augen,
16 Geschweige der Abscheuliche, der Entartete,
Der Mensch, der wie Wasser Unrecht trinkt.

---

selbst?« Ob nun Prv 1—9 früher sind als das B. Hiob oder nur dergleichen Aussagen von der Weisheit, die dann in Prv 1—9 benutzt wären, braucht hier nicht entschieden zu werden. — **7** Ket. רָאִישׁוֹן. Zur Construction des ersten Gliedes vgl. G-K 121. 2. Anm. 1. — Impf. תּוֹלֵד ganz wie 3 3. — Das zweite Glied wörtlich aus Prv 8 25b. — **8** Die Impff. drücken die Gewohnheit aus. »Bist du ständiger Beisitzer der Ratsversammlungen Gottes?« Vgl. Jer 23 18. 22; den ersteren Vers könnte der unsrige geradezu anführen. Zwei Möglichkeiten werden für die Erlangung so überwältigender Weisheit freigegeben, Beteiligung an der Weltschöpfung oder prophetische Inspiration. — וַתִּצַּע nach LXX *ἀφίκετο* (Mx. Bi.[1] Si.) setzt lahmen Ausdruck an Stelle des lebendigen; etwas besser, aber überflüssig, Bi.[2] תַּגִּיעַ. — **9** fällt in offenem Zorne aus der Ironie (vgl. Hiob in 12 3. 13 2). הוּא wie 13 16; ohne Not von Bi. gestrichen. — **10** fehlt in LXX (danach Bi.), passt aber trefflich hinein. Der Vers rechtfertigt Hiob's Citat 12 12, natürlich mit leidenschaftlicher Uebertreibung in dem מאביך (vgl. 30 1). — שׂב nur hier und aram. Esr 5 5. 9. 6 7ff. כּבִיר vgl. zu 8 2.

11 Verweist auf Eliphaz' erste Rede c. 4f. zurück, die sich bemühte, ganz besonders gelinde zu verfahren. Umso grösser nun die Entrüstung. In dem אל tritt der Offenbarungscharakter zu Tage, den El. gerade für seine Weisheit in Anspruch nimmt (vgl. zu 4 12ff.). Auf diesen Vers greift Hiob 21 2 ironisch zurück. — Für מִמֵּךְ (Num 16 9. Jes 7 13. Ex 34 18) liest Bi. das unhebräische לָךְ, nur um eine Silbe loszuwerden; 1882 strich er אל. — **12** רזם nur hier, wird auf ar. und syr. רמז »winken mit den Augen« zurückgeführt; hier müsste es der Ausdruck des Zornes oder Uebermuts sein. Drei codd. Kenn., zwei de R. lesen ירמזון. In Betracht kommt יָרוּמּוּן (Rsk. Ho., Kenn. 89 יְרִמּוּן) nach Prv 30 13 (u. s. w.), wofür auch *ἐπήνεγκαν* der LXX. Der Sinn »und hebst du die Augen so hoch« leitet besser zu v. 13 über. Die masculinische Pluralform bei עֵינַיִם wie 21 20. Ps 10 8. — **13** Vgl. zu 8 2. 10. תָּשִׁים oder תָּשִׁית statt תשׁיב (Beer) bedeutet eine Verschlechterung; die Wendung lehnt sich an רָד חשׁיב an. — נִפָּחָה »[wie] ein Blasebalg« für מיפיך (Bi.) möchte Ṣophar ziemen; 1882 bewältigte er die Silben durch die Aussprache m' fikha. — **14—16** blosse Variante von 4 17—19, selbst wieder in 25 4—6 weiter variiert, ohne dass irgendwo der Verdacht der Unechtheit berechtigt wäre (Bi. streicht 14 als aus 25 4 der Strophen wegen). — **15** Zu קדשׁים vgl. 5 1. Das Ḳerê ergänzt

17 Ich will dich berichten, hör' mir zu,
Und was ich gesehen, das will ich erzählen,
18 Das, was die Weisen verkünden,
(Und hehlten es nicht) von ihren Vätern —
19 Ihnen war noch allein das Land gegönnt,
Und der Fremde nicht unter sie eingedrungen:
20 Sein Leben lang ängstigt sich der Böse
Und soviel Jahre als dem Tyrannen beschieden sind;
21 Schreckenslaut füllt seine Ohren,
Im Frieden überfällt ihn der Verwüster;

---

das ו im Suffix. — **16** נתעב gerundivisch (G-K 116. 2b)). נאלח im A. T. nur hier und Ps 143 (534), in sittlichem Sinne; ursprünglich vom Sauerwerden der Milch (so im Arab.). — Das zweite Glied will sagen, dass dem Menschen Unrechttun ein so natürliches Bedürfnis sei wie Wasser trinken. Die Verschärfung des Ausdrucks gegenüber 419f. trifft zwar nicht Hiob allein, entspricht aber der veränderten Stellung zu ihm. Vgl. zu 347.

17 חָוָה, der Stamm ist rein aramäisch, im Hebr. nur noch 326. 10. 17. 362 und Ps 193. Hier wird der Gebrauch durch die Erschöpfung der Synonyma in v. 17f. gerechtfertigt. Zu dem Fehlen des Dageš im ו vgl. G-K 20, 3b). זה relativisch für »das, was« (G-K 138, 3a. M. 463a.). ואספרה sogen. ו apodosis (G-K 143. Anm. 2). Si. streicht das ו als auf demonstrativem Verständnis des זה beruhend. Bi. streicht den ganzen Vers, der in sein Strophenschema nicht passt. Gründe lästige Breite, der Aramaismus, Widerspruch zwischen 17b und 18f. — **18**f. Was Eliphaz' Erfahrung aussagt, wird durch das Zeugnis der Weisen und durch die Ueberlieferung (8ff.) bestätigt. Der von Bi. behauptete Widerspruch ist nicht vorhanden. Ohne v. 17 gibt 18f. keinen Sinn, auch in Bi.'s Uebersetzung nicht. Ley streicht nach seinem Strophenschema v. 17—19, unter Missverständnis von v. 16. — In b muss מאבותם zu יגידו gezogen, ולא כחדו als Zwischensatz gefasst werden, freilich etwas verwickelt. Besser wäre der Sinn »Und denen ihre Väter nicht verhehlt«. Aber בְּהֶדוּם (Houb. Beer) ist schwerlich erlaubt; Bi. will statt des מ ein מֵהֶם aus LXX gewinnen, und streicht das ו vor לא nach LXX. — **19** Jene Väter waren noch im Besitze echter, ungetrübter Ueberlieferung, weil sie noch allein im Lande ihrer Väter sassen. הארץ ist sicher das Land Kanaan; die edomitische Einkleidung wird hier vergessen. עבר ist hier nicht »hindurch ziehen« noch »umherwandern«, sondern »hinübergehen, eintreten, eindringen« (S.-St. 3). Der Vers bezeugt mit voller Sicherheit die Abfassung des Buches in der Zeit der Volksmischung in Palästina nach der Verbannung. Si. streicht ihn als Glosse auf Grund von Num 329: ein unnötiges Preisgeben eines besonders wichtigen und bezeichnenden Zuges. — 19a fehlt in LXX, aber nach Di. Tk. S. 1348, Bi. Beer nur durch Abschreibefehler. — **20** Hier beginnt die eigentliche Eröffnung und Belehrung, der Untergang des Frevlers, ein Thema, das E. auch in 53ff. 12ff. schon gelegentlich angeschlagen hat. Die ganze ermüdend lange Ausführung richtet sich zwar gegen Aussprüche Hiobs wie 922ff., birgt aber im Grunde nur den einen, rein persönlichen Satz: »Du hast gesündigt (vgl. v. 5), bist dafür bestraft und wirst darüber zu Grunde gehn«. — Bi. streicht das unentbehrliche הוא nach LXX; es ist in 7 Silben nicht unterzubringen. — Für das zweite Glied liegt grammatisch und logisch am nächsten die Uebersetzung: »und während der Zahl von Jahren, die dem Tyrannen beschieden sind [leidet er Qual]«, sodass es nur zu כל ימי רשע Parallele bildet. Dichterisch ist das sehr unschön. Aber die Uebersetzung »und gezählte Jahre sind d. T. besch.« würde שְׁנֵי מִסְפָּר (1622) oder mindestens die Punktierung מִסְפַּר (stat. abs.) verlangen. Doch mahnt 2121, bei der ersten Auffassung zu bleiben. Zu der Pluralform des Verbums vgl. G-K 146. 1. — Verführerisch scheint Beer's Ver-

22 Er traut nicht aus dem Dunkel heimzukehren
Und ersehen ist er für's Schwert.
23 Er irrt umher nach Brod: wo ist's? —
Er weiss sich zur Seite bereit den Tag des Dunkels.
24 Ihn erschrecken Angst und Beklemmung,
Sie packt ihn wie ein König gerüstet zum Kampf (?).
25 Weil er gegen Gott seine Hand gereckt
Und dem Allmächtigen Trotz geboten,
26 Ihn anlief mit [steifem] Nacken,
Mit den dicken Buckeln seiner Schilde.
27 Weil er sein Gesicht mit Fett gedeckt
Und Schmeer auf der Lende angesetzt

---

besserung מִתְהַלֵּל »er rühmt sich, prahlt« nach der Wiedergabe von Sy, Th, Hier., Syr. Aber בשלום in v. 21 drückt doch nicht dauerndes Glück aus, sondern nur die Plötzlichkeit des Untergangs, und nie werden die Freunde ersteres zugeben. — Bi. muss נצפנו streichen. — **21** יבואנו G-K 118. 2. — Sicher redet das erste Glied noch von den Einflüsterungen des bösen Gewissens, die v. 20 einführt, vielleicht auch das zweite noch. Beer möchte nach LXX *αὐτοῦ ἡ καταστροφὴ* שדו einsetzen, schwerlich mit Recht. **22** Für לא stellen Mx. Si. nach LXX *μὴ πιστευέτω* אַל her, was zulässig ist (v. 31); natürlich dann auch יאמֵן. — צפו, Ḳerê צָפוּי (G-K 75. Anmm. I. 5), ist gut; Ew. Bi. Perl. צָפוּן. Dies ist besser, wenn man nach LXX *εἰς χεῖρας σιδήρου* mit Mx. אֶל־יְדֵי oder mit Bi. אלי יְדֵי liest, was sich nach 5 20. Jer 18 21. Ez 35 5. Ps 63 11 empfiehlt. — **23** איה. Die Ratlosigkeit wird durch den kurzen Ausruf vortrefflich gemalt, vgl. וְאַיּוֹ 14 10 und הִנֵּה 9 19. LXX *γυψίν* sah darin אַיָּה »Geier«; danach Mx. »zum Frass der Geier«, Si. נִתָּן הוא לחם לאַיָּה, Beer ebenso, nur איה ohne ל. — Das zweite Glied ist überfüllt; בידו und נכון scheinen doppelte, sich ausschliessende Lesarten. Anders helfen Wr. und Beer. Sie ziehen יום חשך (Beer ויום) zu v. 24 und teilen diesen bei יבעתהו und תתקפהו in 3 Glieder, beides mit LXX. Für בידו liest Wr. פִּידוֹ, Beer nach *εἰς πτῶμα* לְאֵיד. Gegen diese feine Herstellung bildet das Voranstehn des Subjektes ein gewichtiges Bedenken. Bi. teilt ebenso ab, streicht aber dann v. 23 bis auf die letzten Worte und v. 24 von כמלך an, seinen Strophen zuliebe. — **24** תתקפהו greift das letzte Wort מצוקה auf und ist unanstössig (gegen Beer). — כידור ist *ἅπ. λεγ.* ohne sichere Erklärung (vgl. Di.); doch kann die Bedeutung nicht weit von dieser durch Syr. und Vulg. gebotenen abliegen. Hupfeld's Vermutung כִּידוֹן »Spur« (39 23) bietet nicht eine Handlung, wie wir sie nach עתיד erwarten müssen (3 8). Hoffm.'s כְּמַלְ[אָ]ךְ und לַכִּידוּד (41 11) bedeutet weder »wie der Blitzengel naht«, noch ist dieser Gedanke verwendbar. — **25—28** schildern als Begründung solchen Schicksals das Tun des Frevlers. Si. Beer streichen den ganzen Absatz als Glosse, angesichts des bezeichnenden Inhalts und Wortlautes nicht wahrscheinlich, wenn auch nicht zu leugnen ist, das v. 24 gut an v. 29 anschliesst. **25** יתגבר das reine Impf., von seinem ו getrennt, sowie ohne dieses ירוץ in v. 26 mit lediglich dichterischer Freiheit (M 394. Anm.). — אל beidemal für על. — **26** Das »steif« findet sich Ps 75 6 als עָתָק; vgl. »Halsstarrigkeit«, »den Nacken steif machen«. — Zu עבי vgl. I Reg 7 26. Jer 52 21, zu גבי vgl. 13 12. — Beer denkt für b an בְּכוֹבַע וּמָגֵן nach Ez 23 24. 27 10. 38 5. Das wäre zu kurz und ist nicht nötig. — In beiden Gliedern spürt man die Absicht der Lautmalerei. — 26 b. 27 fehlen in LXX; trotzdem hält Bi. 26 b fest, streicht aber nebst 27 auch 28—30 a aus Geschmacksgründen. — **27** darf nicht gestrichen werden, weil das drastische Bild unerfindbar ist. Das Fettansetzen zeichnet die Verstocktheit des sicheren Sünders. — פימה *ἅπ. λεγ.*, aber sicher von פאם (arab.), also = פְּאִמָּה, vgl. רִישׁוֹן 8 8 G-K 23, 2. S § 111. Zu ויעש vgl. 14 9 und G-K 53. 2. Fussnote. — Für Ho.'s ganz abweichende Erklärung aus

28 Und vertilgte Städte besiedelt,
Häuser, die man nicht bewohnen darf,
Die bestimmt waren, Trümmer zu bleiben.
29 Er wird nicht reich und sein Besitz hält nicht Stand,
Und seine 'Aehre' neigt sich nicht zur Erde.
30 b Sein Gezweig dürrt Flammenglut aus
Und seine 'Frucht' wird vom Winde 'verweht'.
32 'Sein Palmzweig welkt', eh sein Tag ist,
Und sein Wedel bleibt nicht grün.

30 a Er kommt nicht heraus aus dem Dunkel,

31 Er darf nicht trauen auf Eitles: er geht irre,
Denn Eitles wird, was er eintauscht.

---

dem Aramäischen sei auf sein Buch verwiesen. — **28** Es handelt sich um verfehmte Ruinen (vgl. Jos 6 26. I Reg 16 34), die man heute noch im Orient mit Scheu betrachtet. — נכחד bei Eliphaz vgl. zu 4 7. — ישבו am besten aktiv »bewohnen«, möglich wäre auch das von den Propheten (für Länder und Städte) gebrauchte »bewohnt sein«. In beiden Fällen fasst man למו am besten als dat. comm. (G-K 119. 3c) 2); doch mag man erwägen, ob לָעַד oder לְעוֹלָם dafür einzusetzen ist (Beer nach Jes 13 20). Vielleicht ist dieses Glied (oder das dritte?) spätere Erläuterung zum ersten. — **29** קום wie 8 15; חיל wie 5 5. — מנלם ist unmöglich; dafür und für die massenhaften Verbesserungsvorschläge vgl. Di. Den meisten Anhalt an Texteszeugen (LXX *σκιάν* = צֵל oder צִלָּם, Vulg. radicem) findet Wellhausen's (J. d. Th. 71. S. 554) אֲצָלִם »Wurzeln« und dann natürlich יָטֶה; doch spricht dagegen die Ungebräuchlichkeit des Wortes und das ל von ארץ. Besser Voigt צִלֹּה »seinen Schatten«. Den überlieferten Buchstaben wie dem Sinne entspricht besser Hitzig's מְלִלָּם (מְלִלוֹ, מְלִלִּם) »Aehren« nach Dtn 23 26 מְלִילֹת. Beer schlägt יטה לא׳ הֲבָלִים vor. Sichere Entscheidung ist unmöglich. Keinesfalls darf man die offenkundige Verderbnis als Grund für Verwerfung des ganzen Verses (Hitz.) geltend machen. — **30** Das erste Glied streicht Si. (auch Beer) mit Recht als nicht hergehörige Wiederholung von 22 a, das יסור aus 30 c. Dafür יָנוּס herzustellen (Si.) bietet *ἐκφύγῃ* der LXX keinen ausreichenden Anhalt. — יונקת wie 8 16. 14 7, nur dort im sing. Hier beginnt das ausgeführte Bild von einer Pflanze, eine Wiederholung aus 8 11ff., auch darin, dass das Wachstum als solches den Vergleich darbietet, ohne dass die Einheit der Pflanze selbst gewahrt wird. Insbesondere bedeuten auch Gezweig und Früchte nicht die Kinder des Frevlers, sondern ihn selbst. — »Er (der Frevler) muss vergehn durch den Hauch seines (Jahwe's) Mundes« würde übel aus dem Bilde fallen. Für פיו gibt LXX *τὸ ἄνθος αὐτοῦ*, danach Mx. נִצָּתוֹ, Bi. Beer צִצּוֹ, Si. צִיץ, alle בָּרוּחַ. Aber LXX ist eine schwache Stütze, da sie ברוח gar nicht oder nur רוח statt שלהבת übersetzt. Von selbst bietet sich die Verbesserung פִּ[רְ]יוֹ (so Rsk.) Für יסור liest Beer gut יִסָּעֵר »wird vom Winde verweht« (nach Perl. יְסֹעֵר). — Di. möchte 29 und 30 streichen; doch wird der Grund, dass die »Strophe« v. 25—30 4 Stichen zuviel habe, andere nicht überzeugen. — **31** Der Schreibfehler שו (nur hier) wird durch das Ḳerê verbessert. Sehr fein nimmt Perl. an, dass im Texte das zur Verbesserung des Schreibfehlers bestimmte א irrtümlich an תמל in v. 32 angefügt sei. Mx. wollte בֹּשׁ וְנִתְעָה lesen, O. נתעה durch נִתְעָב »der Abscheuliche« ersetzen, Si. בַּבֹּשֶׁת נִתְעָבָה (בשת für Götzendienst), Beer etwa בעשרתו »auf seinen Reichtum«. Aber der Aenderung bedarf es nicht. Der Satz mit כי ist nach נתעה nicht überflüssig, sondern lehnt sich daran besonders gut an, und auch das doppelte שוא wirkt nachdrücklich. — Ho.'s תִּמּוֹרָתוֹ »sein Palmschoss« sucht, nach richtigem Gefühl, aber ohne Erfolg, den abstrakt gehaltenen Vers dem seit 29 b herrschenden Bilde einzureihen. — **32** תמלא schwerlich Prädikat zu תמורתו, sondern wäre neutrisch zu fassen wie תבוא 4 5, »es erfüllt sich«,

33 Er stösst ab wie der Weinstock seine Gescheine
Und wirft ab wie der Oelbaum seine Blüte.
34 Denn die Rotte des Frevlers ist unfruchtbar,
Und Feuer frisst die Zelte der Bestechung:
35 Unheil kreissen und Frevel gebären,
Und ihr Schooss brütet Trug.

16 1 Da hob Hiob an und sprach:
2 Dergleichen hab' ich genug gehört,
Allzusamt seid ihr leidige Tröster!

---

nämlich sein Geschick. Doch darf man fragen, ob der Text unversehrt ist. Nach LXX *ἡ τομὴ αὐτοῦ πρὸ ὥρας φθαρήσεται* ergänzen Mx. Bi. zu Anfang גְּזָעוֹ und lesen für תמלא ein יִבָּל, was dann Mx. übersetzt: »Zur Unzeit wird sein Stamm beschnitten«, Bi. »Sein Stamm verdorrt zur Unzeit«. Aber da גזע (14 8) »Stamm« nur im Sinne von *τομή*, d. h. dem Stumpf des abgehauenen Baumes ist, so passt es weder selbst, noch zu ihm das hergestellte Verbum. Ho. und Perl. (vgl. zu v. 31) lesen תָּמַל für תמלא = »er verwelkt«, bezüglich auf תְּמוֹרָתוֹ »sein Palmschoss« statt תָּמוּרָתוֹ. Beer ebenso, nur dass er nach Houb. Rsk. das Wort doppelt liest, also תְּמוֹרָתוֹ: תָּמוּרָתוֹ . . . . Das scheint die beste Auskunft. So bleibt v. 32 ganz in dem Bilde von der Pflanze, während v. 31 mit seiner abstrakten Haltung zu streichen sein wird (so auch Beer). — **33** חמס und השליך sind einfach als die Kunstausdrücke für das Abwerfen des Fruchtansatzes oder der Blüte hinzunehmen und nicht durch das Niph'al יֶחָמֵס (Hrzl. und Mx.) und Hoph'al יֻשְׁלַךְ (Mx.) zu ersetzen. Vgl. חָמַס בַּגֶּפֶן Thr 2 6 nach LXX *ὡς ἄμπελον* statt בַּגַּן des MT. Höchstens könnte man, wenn Hrzl. Recht hat, dass der Weinstock die unreifen Trauben [aber Fruchtansätze?] niemals abwerfe, חמס »vergewaltigen« anders, auf eine Hemmung der Entwickelung, deuten. Wetzst. weist treffend darauf hin, dass der Oelbaum nur in jedem zweiten Jahre die Blüte zur Frucht entwickele; doch werden hier Jahre aussergewöhnlichen Misswachses eingeschlossen sein. — Für ישלך ist vielleicht יִשְׁלַךְ zu punktieren (vgl. zu 13 27). — בְּסָרוֹ neben בֹּסֶר (Jes 18 5. Jer 31 29. Ez 18 2) wie אֲמָרַי u. s. w. (von 6 10 an) neben אִמֶּר (22 28). — **34** עֵדָה geht wiederum nicht auf Nachkommenschaft (vgl. zu v. 29), sondern schliesst die Sorte als Sippe zusammen. — גלמוד wäre hier indeclinabel, also eigentlich Abstractum; die einzige ausserhiobische Stelle Jes 49 21 bietet allerdings גַּלְמוּדָה; folgt man ihr, so wäre dies auch hier zu lesen. Die Stelle 30 3 (vgl. dazu) entscheidet nichts. תְּמוּת nach LXX *θάνατος* einzusetzen (Si.) ist eine Verschlechterung. — Bestechung für alle Arten Ungerechtigkeit, die verfeinerte Sünde des Mächtigen. — **35** Alle drei Objekte bezeichnen das Gleiche. Der Sinn ist: aus böser Saat kann keine gute Ernte, keine geniessbare Frucht hervorgehn. — Das Suffix von בטנם geht auf עדת חנף; der Satz 34 a wird durch 35 ausgeführt. — תָּכִין »er fasst, umschliesst« nach LXX Syr. (Perl. Beer) ist keine Verbesserung.

Cap. 16. 17. Die Freunde haben leicht reden; gern würde Hiob ihnen ebenso mitspielen (16 2—5). Aber Gott ist sein gewaltiger Gegner, er ist es auch der ihn ohnmächtig den Freunden überliefert, obgleich er ihn schuldlos weiss (v. 3—17). Dennoch bleibt Gott sein einziger Zeuge und muss endlich, sei es auch erst nach Hiob's schuldlosem Tode, für ihn eintreten (v. 18—17 1). Kann doch Gott nicht die Partei solcher Toren nehmen, die er selber verblendet; vielmehr kommen schon menschliche Zuhörer zur Erkenntnis der Ungerechtigkeit der Freunde (v. 2—9). So will denn Hiob den Streit mutig wieder aufnehmen, ohne auf ihre falschen Vertröstungen zu hören (v. 10—16).

2 »Genug« (richtiges Deutsch für »Vieles«), nämlich von Eliphaz und seinen Freunden. — Zu b vgl. den Anspruch 15 11, der überhaupt das Thema für v. 2—5 ab-

3 Sind die windigen Worte nun zu Ende,
Oder was drängt dich, dass du antwortest?
4 Auch ich wollte wohl so reden wie ihr,
Wäret nur ihr an meiner Stelle,
Wollte Worte gegen euch schürzen,
Den Kopf wollt' ich über euch schütteln,
5 Wollt' euch stärken mit meinem Munde,
Und Lippenbeileid 'nicht' sparen.
6 'Doch nun', ob ich rede — mein Schmerz wird nicht gelindert,
Und lass' ichs — um was werd' ich erleichtert?
7 'Du' allein 'hast' mich entkräftet,
Hast zersprengt meinen ganzen Kreis;

---

gibt, und die ähnliche Kennzeichnung 13 4. — **3** Zum ersten Gliede vgl. 15 2. — Statt אִו wäre וְ erwünscht: »und dabei nötigt dich nichts zu reden«. So Kenn. 259. Bi. streicht אִו der Silbenzahl wegen; doch vermisst man ungern ein Bindewort. Für הִמְרִיץ vgl. zu 6 25. — Das zweite Glied fehlt in LXX, wird aber von Bi. ohne Grundangabe beibehalten. — **4** f. Beissende Verhöhnung solchen Trostes; 4a betont, wie bequem und billig der Freunde Verhalten ist, 4b hebt dessen Selbstgefälligkeit und Selbstgerechtigkeit, 5 seine Wirkungslosigkeit hervor. — **4** Bi. אֲנִי statt אנכי des Metrums wegen. — נַפְשְׁכֶם u. s. w. lediglich »eure Person« = »ihr«. — אחבירה »eine Verbindung, Verknüpfung herstellen«, das Objekt mit instrumentalem ב angeschlossen, wie im folgenden Gliede und weiterhin (G-K 119. 3. b. 6. Anm.). Der Sinn ist »weise Reden führen«, die Künstlichkeit und Selbstgefälligkeit wird damit hervorgehoben. Ho.'s »einen Zauber ausüben« liegt fern, אַרְחִיבָה (Lag. Mx. Bi.[1]) »ich wollte weit machen, aufsperren« wäre gut mit פֶּה »Mund« (vgl. v. 10), nicht mit מִלִּים. — Bi. streicht alles von אחבירה an wegen Weitschweifigkeit, zu Gunsten seiner Strophen. — **5** אאמֶצְכֶם mit Chirek statt Segol, G-K 60. Anm. 4. — נִיד Beileid nur hier, vgl. das Verbum 2 11. — יחשך soll zweifellos heissen »sollte Einhalt tun, lindern«. Aber das kann חשך ohne Zusatz schwerlich heissen, und das כאבי von v. 6 im voraus zu ergänzen, geht nicht an. LXX *οὐ φείσομαι* ergibt לֹא אֶחְשֹׂךְ (so Mx. Bi. Si.). Das ist gut; die erforderliche Parallele zu אאמצכם liegt in נִיד. Daher ist die Aenderung יַחְשֹׂךְ (Wr. Beer) überflüssig, auch fehlt das Suffix. Ho. streicht das Wort und gibt damit die gebundene Rede auf.

6—17 Schilderung seiner durch Gott geschaffenen verzweifelten Lage. **6** Wie schön wäre es dann, zu reden: nun aber ist es für das, was ihn quält, gleichgiltig, ob er redet oder schweigt — es ist alles eins, es ist alles aus! Dem Gegensatz »nun aber« fehlt der kräftige Ausdruck (vgl. zu v. 7); aber der Gedanke darf vor v. 7 nicht fehlen. Bi. streicht den Vers als Missverständnis des יחשך von v. 5 (?); doch passt er ausserdem nicht in sein Vers- noch Strophenschema. — Zu den Cohortativen in den Bedingungssätzen G-K 108. 2b. — Zu ואחדלה ergänzt sich von selbst לְדַבֵּר. — **7** אך עתה gibt keinen Sinn. Weder lässt sich das אך auf עתה allein beziehen, noch auf den ganzen Satz, da der Gegensatz schon mit v. 6 eingeführt ist, zu dem v. 7 die Begründung bildet. Ebensowenig befriedigt הֶלְאָנִי »er (nicht der Schmerz, nicht Eliphaz, sondern Gott) hat mich erschöpft«, vor der Anrede Gottes, die schon 7b wie alles Folgende beherrscht. Dazu muss in 7a ein kräftiger Uebergang gemacht sein, und der erfordert אַתָּה statt עתה und הֶלְאַתְנִי: »Du allein bist schuld an meiner Ohnmacht«. Man könnte absichtliche Abschwächung des Sinnes aus religiöser Scheu vermuten; doch kann das עתה auch von v. 6 her eingedrungen sein, wo es sich vermissen lässt. Es lässt sich dort vor oder statt des אם einsetzen. — עדתי, vgl. 15 34, ist der Kreis, der sich um Hiob geschaart hatte, Familie und Freundschaft umschliessend. Dieser Kreis ist zerstört, verstört, mit scheuem Ent-

8 Und packtest mich — zum Zeugen ward's,
Drauf erhob sich in mir der 'Unmut' — mir ins Angesicht sagt er aus,
9 Sein Zorn zerriss und befeindete mich,
Er knirschte wider mich mit den Zähnen,
Mein Gegner wetzte seine Augen für mich.

---

setzen erfüllt (17 8. 18 20. 21 5) durch das sichtliche Gottesgericht, und dadurch ist Hiob ganz auf seine eigenen Kräfte angewiesen. Vgl. die Ausführung dazu 19 13—19. So braucht man nicht mit Syr. und vielen Neueren עֵדָתִי »Zeugnis, Zeugenschaft« zu lesen, was scheinbar gut zu v. 8 stimmt, sich aber schlecht mit dem Verbum verträgt. — Bi. zieht השמות als 1. p. (»sodass ich erstarrt bin«) zu a, und verbindet das erste Wort von v. 8 mit v. 7: כָּל־עֲדָתִי תָּקָמָטֵנִי »seine ganze Schaar packt mich an«. Weder gut noch für ihn erlaubt, da der ganze v. 8 nach Di. wie nach Bi. in LXX fehlt, ja auch כל עדתי (vgl. Beer). Doch greift Beer Bi.'s Aenderungen auf, nur unter Beibehaltung von עדתי. »Er (Eliphaz) hat mich ermüdet, ich bin verstört, mein ganzer Kreis (die 3 Freunde) packt mich an«. Dann rückt Beer כחשי בפני יענה vor לעד היה ויקם בי, um für diesen in jedem Falle schlechten Satz ein Subjekt zu gewinnen. Gewagte Schritte ohne Not. — 8 כחשי kann nicht heissen »die gegen mich gerichtete Verleumdung«. Noch weniger »meine Lüge«, d. h. meine Krankheit, insofern sie falsches Zeugnis von meiner Schuld ablegt. So reden nur Ausleger, nicht Dichter. Ebensowenig ist »mein Schwund, meine Abzehrung« möglich. Gerne übersetzte man »mein Leugnen« (nämlich der behaupteten Schuld), aber da כחש den Grundbegriff »betrügen« hat, so heisst es Leugnen, Ableugnen nur der Wahrheit gegenüber (Gen 18 15). Dazu kommt, dass bei all diesen Uebersetzungen das Prädikat unnötig doppelt ausgedrückt wäre. Am besten wird man כַּעְשִׂי »mein Unmut« lesen. Zu Wort und Sinn sind 6 2. 23 2, aber auch 15 5f. zu vergleichen, mit dem ersten Halbvers ergibt sich eine vortreffliche, äusserst wirksame Parallele. Gott hat ihn so geknebelt, dass er tun mag, was er will, er ist verloren (v. 6). Dass dieser Vers von LXX nicht verstanden und darum ausgelassen wurde, ist begreiflich genug; aber Glossatorenarbeit sieht anders aus. — 9 טרף »er zerriss« fällt auf als zu stark vor dem erst einleitenden וישטמני; es würde besser in die Reihe v. 12—14 passen. Es bloss als »packen und wegschleppen« zu fassen (vgl. besonders Hos 5 14), ist 18 4 gegenüber nicht leicht. Uebrigens ist auch das Fehlen des Suffixes ungewöhnlich. Sollte אָרָה zu lesen sein? — בשניו vgl. zu v. 4. — לטש nur hier mit עינים, während es sonst (Gen 4 22. I Sam 13 20. Ps 7 13. 52 4) vom Schärfen eiserner Klingen gebraucht wird. Doch ist das Bild »die Augen wetzen« schön und leicht verständlich. Es bedarf daher nicht der Aenderungen צָרַי und אֵלַי »er wetzt seine Schneide, die Augen auf mich gerichtet« (Bi.); überdies heisst צור nirgends »Schneide«, auch nicht Ps 89 44. — Für ילטוש ist hinter צרי vielleicht לטש zu lesen, vgl. חרק u. s. w. — צָרַי ist natürlich Gott, und Hiob könnte so reden, man vergleiche nur 9 3. 10 2. 17. 13 19ff. u. s. w. Anderseits aber muss es auffallen, dass in v. 10 eine Mehrzahl von Gegnern, also doch wohl die menschlichen, handelnd auftreten, ohne durch ein entsprechendes Subjekt eingeführt zu sein. Vielleicht hat darum Mx. Recht, wenn er צָרַי punktiert, dann ילטשו [לטשו?] und עֵינֵיהֶם [עינים?] liest und das Glied zu v. 10 zieht. Schön ist dann gezeichnet, wie die menschlichen Feinde erst durch Gottes Angriff aufmerksam werden, die Augen wetzen (wir sagen: sich die Augen reiben), das Maul aufreissen, und nun selbst zu schimpflicher Misshandlung übergehn. Dann werden aus 2 dreigliedrigen Versen 3 zweigliedrige. — Bi. streicht statt dessen von 10a die drei ersten Worte als in LXX fehlend, ergänzt in v. 9 vor צרי eine Zeile nach LXX *βέλη πειρατῶν αὐτοῦ ἐπ' ἐμοὶ ἔπεσεν* = חִצֵּי נַדָּרָיו נָפְלוּ בִי, und gewinnt so in Gottes Schaaren ein anderes Subjekt für 10 b und c, das an sich willkommen wäre und auf den ersten Blick besser als die menschlichen Feinde. Doch können in v. 11, den Bi. festhält, nur menschliche gemeint sein, und auch das בחרפה v. 10 tritt dafür

10 Man reisst gegen mich das Maul auf,
Unter Schmähung gibt man mir Backenstreiche.
Vollzählig stellt man sich wider mich ein.
11 Mich überantwortet Gott dem 'Bösewicht'
Und stürzt mich in die Hände von Frevlern.
12 Ich lebte in Frieden, da zerschmetterte er mich,
Packte mich am Genick und zertrümmerte mich.
13 Und stellte mich als seine Zielscheibe auf,
[13] Mich umschwirren seine Geschosse;
Er spaltet meine Nieren schonungslos,
Zur Erde schüttet er meine Galle.
14 Bresche auf Bresche bricht er in mich,
Berennt mich gleich einem Krieger. —
15 Trauerkleid näht' ich um mein Fell
Und wühlte mein Horn in den Staub.

---

ein. So dürfte der LXX-Text auf eine frühe, vielleicht schon in ihrer hebräischen Vorlage niedergelegte, Umdeutung zurückgehn. V. 10. 11 als Glosse zu streichen (Si.) ist unberechtigt; dagegen spricht die Berufung von den Menschen an Gott in dem auch von Si. festgehaltenen Verse 21. Auch in den Angriffen der Menschen erweist sich Gottes Feindschaft wirksam. — **10** Das Hitp. von מלא nur hier, vgl. den Gebrauch des Nomen מְלֵא in Gen 48 19. Jes 31 4. — **11** Für עוּל (nur c. 19 18. 21 11 plur. im Sinne »Kinder, Buben« ohne bösen Beigeschmack) wird mit Vielen עָוֶל zu lesen sein. Den plur. nach LXX und Targ. herzustellen (Mx. Si.) ist nicht nötig; es liegt dort Uebersetzung nach dem Sinne vor. — יְרֹשֵׁנִי (so, mit Metheg, sollte gegen die Ueberlieferung geschrieben werden) impf. von ירשׁ, sonst nur noch intrans. »abstürzen« (vom Wege) Num 22 32. — **12** schildert den gänzlich unerwarteten und gewaltsamen Ueberfall durch Gott; die beiden Pilpel, nur hier vorkommend, malen die Erschütterung. — ואחזו perf. mit ו copul. ist kaum zulässig, das ו wird zu streichen sein (vgl. G-K 112. 6 b γ). Dagegen ist es unrichtig mit Bi. (seinem Metrum zuliebe) das ו von ויקימני nach LXX zu streichen, da das Aufstellen eine einmalige, abgeschlossene Handlung ist, während die Verba in v. 14 ein noch immer sich fortsetzendes und wiederholendes Tun Gottes ausdrücken. — Sicher ist die Versabteilung falsch: 12 c schliesst sich mit 13 a zu einem schönen Verse zusammen und lässt in 13 b. c einen übrig. — **13** רביו sicher nicht »seine Vielen, seine Schaaren«, sondern von רבה »schiessen« abzuleiten. Davon רַבָּה »der Schütz« Gen 21 20, plur. (falsch punktiert רַבִּים) Jer 50 29. Danach יְרָבְּיוּ »mich umringen seine Schützen« (Bö. Lag. Di. Si. St.) gibt ein unklares Bild, da in allen folgenden Verben Jahwe allein der Schütze ist. Man wird also mit den Vss. bei »Geschosse« bleiben müssen, wenn dies auch nicht zu belegen ist. — **14** Das Bild wechselt mit dem des Sturmes auf eine Festung (vgl. zum Wortlaut von b 15 28). Die Absicht der Klangmalerei, überall in diesem Zusammenhang erkennbar, tritt hier besonders deutlich hervor. — זני ist entbehrlich (Beer nach Kenn. 223). — **15** kehrt zur Wirkung auf Hiob zurück, von der v. 6 ausging. Natürlich will a nicht sagen, dass er das Trauerkleid an seine Haut angenäht habe, sondern, dass er ein Trauerkleid genäht habe, um es seiner Haut umzulegen. Es bedarf daher nicht der Aenderung Bi.'s שַׂק אֶפַּר עָלַי — seine Uebersetzung scheint עָלַי wiederzugeben — auch müsste es וְאֵפֶר heissen, und Asche gehört nicht auf die Haut sondern auf das Haupt. — גִּלְדִּי nur hier, in den Dialekten gebräuchlicher, vielleicht mit verächtlichem Beigeschmack wie unser »Fell«. Das Trauergewand wird auf der blossen Haut getragen (II Reg 6 30). In 1 20. 2 8 fehlt es, wird aber wohl als selbstverständlich vorausgesetzt. — ויעלתי ist aus dem sonstigen alttestamentlichen Gebrauche des Verbums nicht zu erklären. Selbst

16 Mein Antlitz glüht vom Weinen,
Und tiefe Nacht liegt auf meinen Wimpern:
17 Trotzdem kein Frevel an meinen Händen,
Und rein ist mein Gebet.
18 Erde, bedecke nicht mein Blut,
Und keine Ruhestatt finde mein Geschrei!
19 Schon jetzt lebt im Himmel mein Zeuge,
Und mein Bürge in den Höhen.
20 Meine Freunde sind meine Spötter,
Zu Gott tränt empor mein Auge,

---

wenn man von עולל »jemand etwas antun« ein »misshandeln, entwürdigen« ableiten wollte, würde dies zu dem Bilde des קרן nicht passen. Nur etwas, was sich mit dem Horne, dem Bilde stolzer, siegreicher Kraft, im eigentlichen Sinne leicht verbinden lässt, kann darin gesucht werden, also ein »hochtragen, senken« oder dgl., mit בעפר verbunden ein Einwühlen in den Boden, ein völliges Verbergen aus Scham. Da dieser Begriff in dem arab. غلّ »hineinstecken« vorliegt, mag man sich dabei beruhigen; daneben kommt Beer's וגללתי eher in Betracht als Si.'s וְנָתַתִּי. Bi. ersetzt die 1. p. durch das pass. וְעֻלְּלַת (eine Silbe weniger!), unrichtig, da gerade die freiwillige Demütigung bezeichnend ist, vgl. auch 2 8. — **16** Das Puʿalʿal המרמר findet sich noch Thr. 1 20. 2 11 von den Eingeweiden, wohl in demselben Sinne der Entzündung. Zu dem fem. sing. des Verbums mag man Stellen wie I Sam 4 15. Dtn 21 7 vergleichen (G-K 145. 4); doch dürfte das Ḳerê המרמרו vorzuziehen sein. — **17** על ist hier nicht praep. wie 10 7. 34 6, sondern Conjunction (für על אשר, G-K 104. 1 c, 160 c), vgl. Jes 53 9 עַל לֹא חָמָס עָשָׂה, wo der zweite Satz וְלֹא מִרְמָה בְּפִיו dem ersten hier genau entspricht. So könnte זכה in b recht wohl 3. f. s. des Verbum sein. Die von aller Heuchelei freie Aufrichtigkeit seines Gebetes steht im Gegensatz zu 15 4f. Mit kräftiger Betonung seiner Unschuld schliesst er hier wie in 10 7 ab.

v. **18—17, 1** Das Bewusstsein seiner Unschuld und die sichere Voraussicht des Todes durch sein Leiden werden in Beziehung zu einander gesetzt und erzeugen das Verlangen nach einer Gewissheit der Anerkennung seiner Unschuld auch trotz seines Todes und nach seinem Tode. — **18** versetzt bereits in die Zeit nach seinem Tode, denn der wird mit dem vergossenen Blute bezeichnet. Möglich, aber nicht notwendig ist danach die Punktation דָמָי. Unschuldig vergossenes Blut saugt die Erde nicht ein, und es schreit von ihr auf gen Himmel um Rache (Gen 4 10. Ez 24 7. Jes 26 21, vgl. semitische Parallelen bei W. R. Smith, Rel. of the Semites I, 397, 2. Aufl. 417 f.). Auch sein Klage- und Anklagegeschrei soll nicht zum Stillstand kommen (wir würden sagen, seine Schallwellen sollen sich ins Unendliche fortpflanzen), auch wenn seine Quelle durch Hiob's Tod versiegt, bis es endlich seinen Zweck erreicht hat. Fast möchte man an לזעקתו, das Rufen des Blutes (Gen 4 10), denken. Es handelt sich also hier um die Blutrache; aber da er sich vollkommen bewusst ist, dass der Justizmord an ihm nur Gott zur Last fällt, so bleibt davon nichts übrig, als die Anerkennung seiner Unschuld. — **19** Im Grunde bedarf es solcher Mittel nicht, hat er doch jetzt schon den besten Zeugen seiner Unschuld, den allwissenden Gott. So, nicht »auch jetzt noch«, ist das גם עתה »sogar jetzt« zu deuten, weil v. 18 in die Zukunft blickt. — שָׂהֲדִי (שָׂהֲדִי ist falsche Punktierung) von dem aram. Parallelworte שָׂהֵד, von dem שָׂהֲדוּתָא Zeugnis als aramäisch Gen 31 47 gebraucht wird. — בְּמרומים, ohne Art., zu lesen (Bi.) wird durch 31 2. Jes 33 16 allerdings empfohlen, während desselben הֵן statt הנה nur durch sein Metrum bedingt ist. — **20** Das erste Glied befriedigt dem Sinne nach vollkommen: da meine Freunde meiner spotten (Hiph. Prv 3 34. Ps 119 51), wende ich mich mit stummer Klage und Bitte zu Gott. Hoffm.'s Punktierung מְלִיצִי רֹעִי »mein Hirte [näml. Gott] ist mein Dolmetscher«

21 Dass er Recht schaffe dem Sterblichen wider Gott,
Und 'zwischen' dem Menschen und seines Gleichen;
22 Denn gezählte Jahre werden kommen,
So muss ich den Pfad ohne Rückkehr gehen.
17 1 Mein Geist ist gebrochen,
Meine Tage verlöscht,
Das Grab ist mein Teil.

(Gen 42 23 etc.) verdirbt also den Sinn; ebenso Wr.'s Abteilung מליצי רעי אל. Auch Si. gewinnt durch einfache Retroverticrung der LXX, die den Text nicht verstanden, nur einen schwachen Sinn: תְּחַנָּתִי חָבֹא אֶל־אֱלוֹהַּ הָבָא עֵינִי לְפָנָיו. Graphisch etwas leichter Beer: תְּפִלָּתִי תִּגַּע אל־אלוה ולפניו דלפה עיני. Es bedarf vielmehr vor v. 21 einer ausdrücklichen Abwendung von den Freunden, um die Zuflucht zu demselben Gott nehmen zu können, der ihn misshandelt. Dagegen ist nicht nur das Versglied auffallend kurz, sondern auch darin hat Si. Recht, dass der nominale Ausdruck מליצי, so nackt hingestellt, nicht befriedigt. Bi. liest versuchsweise מִ חָנָם ר', weder graphisch, noch dem Sinne nach befriedigend, Ley מִ חֻמָּה. Besser etwa מליצי רעם רעי, oder auch מליצי צדיק. Vgl. zu beidem 12 4. — Zu dem schönen Ausdruck in b ist Jes 38 14 zu vergleichen. **21** Vgl. 9 33; der Schiedsmann ist in Gott selber gefunden, da es einen andren nicht gibt und nur er zuverlässig um die Unschuld weiss. Für ובן lies mit Vielen וּבֵין. — Ho. לֵיעהו will auch hier nur Gott übrig lassen. Doch ist hier wie in v. 20 der Name »mein Hirt« für Gott ganz unzulässig, da er den Tatbestand zärtlicher Fürsorge voraussetzt. — Bi. behält 21 b, obgleich das Glied in LXX fehlt. — **22** כי streicht Bi. nur vermeintlich nach LXX, da diese ἔτη δὲ bieten. שנות bietet ihm Anstoss, weil Hiob keine Jahre mehr erwarten könne (vgl. dagegen, was über die Dauer der Aussatzkrankheit bekannt ist); er liest daher unter Aufnahme und Weiterführung eines von Ho. abgelehnten Vorschlags von de Lag. שְׁנוֹת מְסַפֵּד »die Klageweiber werden kommen«. Das wären etwa die »Respondierenden« (vgl. ZATW 82, S. 26); warum nicht lieber שָׂרוֹת lesen? Aber der Weg in b ist nicht der der Leiche zum Grabe, sondern der zum Totenreich (7 9f. 21. 10 20ff.), und wird eher angetreten, als die Klageweiber kommen. »Der letzte Termin meiner Jahre ist da« (Ho. Beer) würde מְסַפֵּר שָׁנוֹתַי אָתָיוּ erfordern, und dann noch würde man für אתיו etwa חֻמּוּ erwarten. — **17, 1** Dieser Vers muss zu 16 22 gezogen werden, als voller Abschluss des Todesgedankens. — חבלה Passiv zu dem Pi'el חבל »beschädigen, verderben« (Jes 10 27 wohl verdorben, vielleicht ist aber Mch 2 10 תְּחֻבָּלוּ zu lesen; das Kal vgl. 34 31), רוח nicht der Atem, sondern der Geist, das Lebensprincip. — זעך nur hier für דעך (18 5), das vielleicht mit vielen Mscrr. einzusetzen ist. — קברים לי (plur. auch 21 32) auffallend kurzer Ausdruck für »das Grab wartet meiner«. Doch schliessen drei kurze Glieder statt zweier gewöhnlicher kräftig ab; vgl. ähnliches z. B. 3 26. — Bi. meint ימי נזעכו nach LXX streichen zu können, gewinnt dann aus v. 1 nur 1 Glied und schliesst es mit 2 a zusammen. Aber der ursprüngliche LXX-Text von v. 1—5 (die 1. 4. und 9. Zeile des Cod. B) ist kaum eine Uebersetzung zu nennen, sondern ein mühsames Zusammenraten einiger Sätze (vgl. Di. Tk. gegen Hatch); auch ist es unmöglich, 2 a mit v. 1 zusammenzuschliessen. Meint man ändern zu müssen, so erwäge man Beer's Vorschlag (an Wr. angeschlossen): נִזְעָקוּ | עָפָר; freilich ist נזעקו, von Gräbern ausgesagt, sehr kühn. — Si. streicht 16 22 und 17 1 als Glosse; mit einigem Scheine, da sich 17 2 ganz gut an 16 21 anschliesst. Aber trotzdem sind die Verse nichts weniger als überflüssig. Nachdem Hiob zum ersten Male den ungeheuerlichen Gedanken gefasst hat, seinen Peiniger zum Zeugen seiner Unschuld anzurufen, hält er ihm zuerst in 16 22. 17 1 vor, wie sehr Eile not tut, wenn er ihm noch Recht schaffen will. Dann erst greift er den Gedanken des Schutzes gegen seine »Freunde«, der in c. 16 hinter den des Schutzes gegen Gottes Befeindung zurücktritt, auf und geht ihm in 17 2ff. gesondert nach. So ist kein Grund, jene Verse zu streichen.

2 Wahrlich, mit 'Spöttern' hab' ich's zu tun,
Und durch ihre 'Tücke vergehn' mir die Augen.
3 Setze du 'ein Pfand' für mich bei dir ein,
Wer sonst sollte mir Handschlag leisten?
4 Denn ihren Sinn hast du der Einsicht verschlossen,
Drum kannst du sie nicht erhöhen:
5 »Zum 'Teilen' lädt man die Freunde
Und den eignen Kindern vergehn die Augen«.

17, 2 ff. Der Text dieses Capitels hat besonders schwer gelitten; zum Teil mag falsches Verständnis seiner Abzielung daran die Schuld tragen. Hiob behält hier, wie man schon a priori annehmen sollte, gegenüber Gott und den Freunden dieselbe Haltung bei, wie am Ende von c. 16: Gott sein Ehrenretter, die Freunde seine erbitterten Gegner. Erst mit v. 11 tritt eine neue Wendung ein, indem er die Hoffnungslosigkeit seiner Lage gegenüber den falschen Vertröstungen der Freunde auf eine bessere Zukunft von neuem betont. — **2** Für אם לא sind nur die beiden, im Grunde gleichbedeutenden, Uebersetzungen als rhetorische Frage »[sind] nicht?« oder als Beteuerung »wahrlich!« zulässig, nicht als Einleitung eines Bedingungssatzes »wenn nicht«. — הֶתֱלֵים nur hier, nach זְקֵנִים gebildetes Abstractum von dem secundären Stamme התל (vgl. zu 13 9) »zum besten haben, verspotten«, also »Spötterei, Verhöhnung«. Aber das עמדי passt schlecht dazu; man punktiere vielmehr הֹתְלִים »Spötter oder Hudler« (vgl. מליצי 16 20) als p. Ḳal zu הֹתֵל wie הֹבֵר zu הֹבֵר u. s. w. — Der Hauptgewinn davon ist, dass man die fehlende Grundlage für das Suffix von ובהמרותם gewinnt. Dieses Wort kann nur Inf. Hi. von מרה (mit Dag. fort. dirim. G-K 20. 2b) sein, und das kann nur heissen »Ungehorsam, Empörung«, nicht »Hadern«, wie z. B. Di. abschwächt. Textänderung ist daher unvermeidlich; am nächsten liegt מִרְמָתָם »ihre Hinterlist«, oder auch חֶרְפָּתָם »ihr Schmähen, ihr Hohn«. — תָּלַן soll verkürztes Impf. von לין sein, es wäre dann nach 19 4 vielmehr תָּלֵן zu punktieren. Aber »auf ihrem . . . . muss mein Auge weilen« gibt keinen verständigen und jedenfalls einen viel zu schwachen Sinn. Ho. liest עֵינִי [תְּלָאִינָה] תָּלֵן. Das Verbum findet sich 4 2. 5. 16 7, aber niemals im A. T. mit עֵינַיִם. Lies vielmehr תכלן עיני (für תְּכַלֶּינָה, vgl. zur Schreibung G-K 47. 3. A. 3; 75 Anmm. I. 6). Das Fehlen des י und die ganze Redensart zeigt v. 5, letztere auch 11 20. 31 16. Auch Beer denkt an כלה. Vgl. auch v. 7. Bi. streicht den Halbvers, vermeintlich nach LXX, vgl. oben zu v. 1. — **3** עָרְבֵנִי »setze ein Pfand, verbürge dich für mich, tritt für mich ein« ist durch Gen 43 9. Jes 38 14 u. s. w. gut belegt; aber da damit das שימה־נא völlig auf sich selbst angewiesen wird und mit einem unnachweislichen »setz' ein!« übersetzt werden muss, so wird man doch besser tun עֵרְבוֹנִי »mein Pfand« = »ein Pfand für mich« zu punktieren und שים für נתן Gen 38 18 zu nehmen (so Reiske, O., Beer), nicht als »erlauben« (Ho.) oder »verwahren« (Bi.). — תקע כַּף ist auch Prv 6 1. 17 18. 22 26 Parallele zu ערב »bürgen«, 6 1 mit לָזָר, wofür gewiss לָבַם זָר das Genauere wäre. Das Ni. »sich einschlagen« nur hier für »die Hand einschlagen«; doch ist vielleicht das Ḳal יִתְקַע gemeint. — Das מי־הוא wirft wieder einen Seitenblick auf die Freunde und beweist, wie falsch es ist, wenn Bi. die Klagen in den von ihm verkürzten Versen 1—5 gegen Gott gerichtet sein lässt. Vielmehr wird der Appell von Gott an Gott hier weitergeführt. — **4** eigentlich »vor Einsicht bewahrt, behütet« (vgl. 39 17). — Statt תרומם, was zu תְּרוֹמֵמֵם zu ergänzen wäre, lies nach der Masora mit Baer und Ginsb. תרמם und punktiere תְּרֻמֵּם. — Gott hat es gefügt, dass die Freunde so einsichtslos sind (vgl. 39 17), dem Unweisen aber kann er nicht den Sieg vorbehalten haben; das erhöht Hiob den Mut, sich an Gott zu wenden. Den Vers zu streichen (Bi.) liegt kein Grund vor; zur Berufung auf LXX vgl. oben. Ho. unmöglich »und es [לא = לו = לבם] (dadurch) so hochmütig gemacht hast!« Warum nicht lieber den Text be-

6 'Sie' haben mich zum Spottlied der Völker hingestellt,
Und ein 'Wahrzeichen' muss ich vor 'ihnen' sein:
7 So erlosch mein Auge vor Kummer,
Und meine 'Bilder' sind all' wie ein Schatten.
8 Die Redlichen entsetzen sich drob
Und der Gute empört sich über den Ruchlosen;

---

zweifelt, als die Sprache so vergewaltigt? — **5** Das Thema von v. 4 war die Einsichtslosigkeit, die geistige Armut der Freunde. Sie selbst aber halten sich für weise, glauben sie doch Hiob noch reichlich von ihrer Weisheit mitteilen zu können; sie machens wie der Mann, von dem das Sprichwort sagt: der offene Tafel für die Gäste hält, während seine eigenen Kinder darben. Natürlich gehören dann die Kinder nur dem Sprichwort an; der Sinn ist, dass man nicht einmal für den eigenen Hausbedarf genug hat. So nur kann der Satz gefasst werden. Ganz deutlich ist die zweite Hälfte; das Suffix von בניו kann nur an das Subjekt von יגיד, nicht an רעים anschliessen. Der Singular in einem Satze, der sich auf die Freunde bezieht, kann nur in der gegebenen Form des Sprichworts seinen Grund haben. לחלק ist falsch als Nomen punktiert, was nur heissen könnte »zum Anteil, zur Beute«, nicht »zum Teilen«. Punktiere also לַחֲלֹק. Für רעים würde man nach gewöhnlichem Sprachgebrauche לְרֵעִים erwarten, doch ist הגיד auch 26 4 mit acc. des Empfängers der Mittheilung verbunden. Alle andren Erklärungsversuche (vgl. bei Di.) führen nicht zum Ziel. Si. verzichtet auf Verständnis des 1. Halbverses. — תכלנה vgl. zu v. 2. — **6** והציגני ist nicht möglich, da Gott hier nicht in der 3., sondern in der 2. pers. stehn müsste (v. 3. 4), und Hiob ihm hier nicht als Ankläger sondern als Bittender gegenübersteht. Danach mit Mx. תַּצִּיגֵנִי oder mit Si. ות herzustellen (LXX ἔθου δέ) ist das Gegenteil vom Richtigen. Lies vielmehr והציגני, vielleicht וְהַצִּיגוּנִי. Eben darin zeigt sich der Freunde Selbsttäuschung, dass sie ihre vermeintliche Weisheit urbi et orbi mitteilen, natürlich auf Hiob's Kosten. — לְמָשֹׁל liesse sich nach Ez 12 23. 18 2f. allenfalls halten (aber dort mit מָשָׁל verbunden) im Sinne »zu sprichwörtlichem Anführen«, doch punktiert man besser das Nomen לְמָשָׁל. Leicht wäre auch mit Verdoppelung eines Buchstabens לְמָשָּׁל לָעַמִּים zu lesen (vgl. 7 20. 16 12), leichter als mit Si. לְמָשָׁל לִי, wofür der acc. θρύλλημα der LXX (παραβολήν A, Sy, Th) nach 7 20 LXX nichts beweist. — Hier wird zuerst deutlich auf ein grösseres Publikum angespielt, das sich um die Streitenden begreiflicher Weise versammelt hat. — ותפת bereitet grosse Schwierigkeiten. Das Wort bedeutet sonst die Oertlichkeit des Molochkultes bei Jerusalem; hier will man es nach dem talm. תוף (ähnlich ar. und äth.) als »Anspeien«, mit dem folgenden Worte also als »Gegenstand des Speiens ins Gesicht« deuten, gewiss merkwürdig ausgedrückt für »und sie speien mir ins Gesicht«, auch durch 12 4 nicht zu rechtfertigen. Sehr nahe liegt לְפָנַיהֶם (so Si. Perl. Beer nach LXX αὐτοῖς); aber wenn Si. nun auch ihr γέλως δέ einfach in וְשָׂחֹק zurück übersetzt, so macht er sich die Sache zu leicht. Bedarf es der Aenderung, so muss man sie in möglichster Nähe suchen. Zu denken wäre an וּפֹתֶה »und ein Tor, ein Verirrter« (5 2. 31 9. 27); doch scheint besser בּוּשֶׁת (Ps 71 7. Dtn 28 46) oder תמה als Parallelform dazu, vgl. H's. exemplum. So Perl. Beer. — Zu אהיה »ich muss sein« vgl. 9 29. 12 4. — **7** וְצַלְמָוֶת nur hier, nach der exegetischen Tradition »Gliedmaassen«; Si. will es irrtümlich auch Ps 103 14 einsetzen und צור in Dtn 32 31 daraus verkürzt sein lassen. Bei dieser Auffassung dachten Houb. Rsk. Beer für כָּלָם an כֻּלּוֹ oder כֻּלָּה. Da aber hier die Wirkung nicht der Angriffe Gottes sondern der Freunde und ihrer Nachbeter geschildert wird, so haben die Gliedmaassen hier nichts zu suchen. Vielmehr wird mit Ho. וְיִצְרִי zu punktieren sein, von יֵצֶר »Gebilde«, sei es dass geistige G., Gedanken, Vorstellungen (Gen 8 21. Dtn 31 21. — Gen 6 5. I Chr 28 9. 29 18) oder Sehbilder, Gesichtseindrücke gemeint sind. Im letzteren Falle könnte man auch an וְיִצֻרָיו denken. Er hat sich fast blind geweint. — **8** Aber diese

9 Und der Gerechte hält fest seinen Weg,
Und wer reiner Hände, gewinnt an Kraft.
10 Aber kommt nur allesamt aufs neue heran,
Ich werde unter euch keinen Weisen finden.
11 Meine Tage verrinnen 'zum Sterben hin',
Es zerreissen die 'Seile' meines Verstandes.

ungerechte Misshandlung und ihr sichtbarer Eindruck auf den Unschuldigen erwerben ihm auch wieder das Mitgefühl anderer, die redlich denken. Wieder erweitert sich der Kreis der Mithandelnden. הנם bezeichnet natürlich die Freunde und ihren Anhang. — Dass dasselbe התעורר »sich erregen« 31 29 von freudigen Empfindungen gebraucht ist, berechtigt nicht zu der Umkehrung וה׳ על נ׳ (Mx. Di. Beer, letzterer unter Berufung auf den in cod. A erhaltenen ursprünglichen Text der LXX *δικαίῳ γὰρ παράνομος ἐπανέστη*), noch auch zur Einsetzung des Polal יְעוֹרָר, durch die Bi. zugleich sein Metrum herstellt. — **9** Zu den Vocalen von ויחזר vgl. G-K 10. 2 Anm. A. — Auf Hiob gedeutet, sagt der Vers, dass ihm, dem Unschuldigen, aus dem Mitgefühl der Guten wieder neue Kraft erwachse, sodass er mit festerem Schritte seinen Weg fortsetzt, d. h. Mut gewinnt, seine Unschuld gegen alle Angriffe weiter zu verfechten. Aber neben den Subjecten des vorigen Verses dürften auch die des unsrigen nicht von Hiob, sondern von dritten Personen, von Zuschauern zu verstehn sein, die aus seinem und der »Freunde« Verhalten den Vorsatz schöpfen (so Hi.) oder doch schöpfen sollten (so Hengstenberg), trotz schlimmer Erfahrungen nicht vom rechten Wege abzuweichen. Ueber die beliebten Missdeutungen des Verses vgl. ZATW 82 S. 201 f.

10 Das stark gegensätzliche ואלם entscheidet für die letzterwähnte Deutung von v. 9; bei Deutung auf Hiob würde man es streichen müssen. Die Aussprache אֶלֶם nur hier, gewiss bloss zum Zweck des Gleichklangs mit בֶּלֶם. Es wird אֶלֶם zu lesen sein. Aber diese Punktierung und schon die defective Schreibung ist ein frühes Zeugnis für das folgende Wort. Es wird danach nicht mit Neueren nach vielen Texteszeugen (vgl. Beer) בָּלֶכֶם zu lesen, sondern die 3. p. nach Mch 1 2. I Reg 22 28 (vgl. G-K 135. 5 Anm. 3) zu erklären sein. — שוב wie 7 7 (mit Inf. und ל). 10 16 (mit directer Unterordnung des Verbs) Hülfszeitwort, hier mit folgendem ו wie הואיל 6 9, und mit Anschluss des Impts. an den Jussiv (G-K 120. 2. Anm. 1) »kommt wieder heran!« — ובאו נא streicht Bi. dem Metrum zulieb unter Berufung auf LXX. Vgl. dazu Beer. — b zeigt, dass es sich noch immer um die Unweisheit der Freunde handelt. — **11** Wie der Vers überliefert und abgeteilt ist, bildet er ein Seitenstück zu v. 1, drei kurze Glieder zu je zwei Worten. Das erste findet seine Seitenstücke an 7 6. 9 25 f. Das zweite »meine Gedanken, meine Pläne sind zerrissen« begegnet nur dem einen Bedenken, dass der Sprachgebrauch des A. T. das Wort זמה (auch den Plural Jes 32 7) lediglich für Schändliches verwendet, selbst für ausgeführte schwere Frevel, insbesondere geschlechtlicher Natur (so Hiob selbst 31 11). Selbst מְזִמָּה steht weit überwiegend in diesem Gebrauche (21 27; zu 42 2 vgl. die Anm.). Erwarten würde man ein Wort, das »Zukunftspläne, Hoffnungen« oder dgl. ausdrückte (vgl. v. 15). — Zu b wäre c Apposition mit gleichem Prädikat. Dazu eignet sich מורשי »Besitztümer, fester Besitz« nach Jes 14 23. Ob 17 ebensogut, als die aus dem zweifelhaften אֲרֵשְׁתִּ Ps 21 3 abgeleitete Bedeutung »begehren« (Di. Ho., assyr. Parallele bietet Frd. Delitzsch bei Di.). Viel besser liest Wr. nach LXX *ἄρθρα* מֵיתָרֵי »die Stränge, Zeltstricke meines Herzens« (vgl. 4 21, auch 27 9. Jer 10 20 auch mit נָתַק und bildlich). Dessen Sinn aus מורשי zu gewinnen (Barth) ist freilich unmöglich. — Nahe liegt es bei solchen Bedenken aus den 6 Worten einen zweigliedrigen Vers zu bilden, also נתקו mit LXX zum Folgenden zu ziehen (Mx. Bi. Ho. Wr. Beer). Für זמותי sind unter dieser Voraussetzung mannigfache Vorschläge gemacht. Bi. will den Inf. זַמּוֹתִי lesen »mein Leben, Sinnen endet«, also Apposition zu ימי, wenig befriedigend; Mx. הֲמִיתִי »ich seufze«,

12 Die Nacht wollen sie zum Tage machen,
Das Licht 'ihres Freundes soll ja nicht dunkel werden'.
13 Wenn ich das Totenreich als mein Haus erharre,
Im Dunkel ausbreite meine Lagerstätte,
14 Die Grube " Mutter nenne
Und Schwester das Gewürm:
15 Wo ist dann wol meine Hoffnung,
Und mein 'Glück', wer mag es schauen?
16 'Mit einander' zum Totenreich steigen sie nieder,
Wenn 'wirklich' in der Erde Ruhe ist.

---

ganz überflüssig und störend; Wr. מִהוֹתַי »mein L. überschreitet das mir zugewiesene Maass« (nach Ps 39 5), d. h. »ich lebe schon viel zu lange«, etwas überfein; Beer's בְּזִמָּה nach ἐν der LXX weicht stark ab und scheitert an der Bedeutung von זמה. Ich vermute vielmehr לְמוֹתִי oder besser לָמוּת und יִנָּתְקוּ. — **12** Der erste Halbvers ist vollkommen klar und passt trefflich zu dem Inhalt des Folgenden, worin der Versuch der Freunde zurückgewiesen wird, seinen Fall nicht so schlimm darzustellen und ihm noch ein gutes Ende zu verheissen. Das hat Eliphaz in c. 15 freilich nicht mehr getan, Hiob greift also auf c. 11. 8. 5 zurück, weil er ihre Einsichtslosigkeit daraus am besten beweisen kann. — Der zweite Halbvers lässt sich nicht übersetzen. »Licht sei nahe von der Finsternis weg« d. h. mit Zurücklassung derselben oder »bald werde Finsterniss dem Lichte weichen« etc.: alle solche Versuche scheitern an der einfachen Tatsache, dass קרוב und מפני unverträglich mit einander sind (vgl. zum letzteren S.-St. פנים). Ausserdem fehlt auch jeder Ausdruck für das »sei«, »nach ihrer Ansicht«. Die Consonanten אורקרובמפניהשך sind nur anders abzuteilen, nämlich: אוֹר קְרוֹבָם פֶּן־יֶחְשָׁךְ. So hat Bildad die Worte gehört, wenn sein erster Einwurf nach einleitenden Bemerkungen lautet: גַּם אוֹר רְשָׁעִים יִדְעָךְ (18 5, vgl. v. 6). In ihrer Freundschaft darf solch ein Fall doch nicht vorkommen! Vgl. קרוב »Nahestehender, Verwandter« c. 19 14. — In LXX fehlt der Vers und wird daher von Bi. (auch Voigt) gestrichen; doch ist er als die Behauptung, der v. 13 ff. entgegentreten, unentbehrlich. Si. setzt alles von v. 11 an als Parallelcomposition unter den Text und gibt für b nur Punkte. Die Rede kann aber nicht mit der kahlen Herausforderung v. 10 schliessen. — **13** Von אם hangen die Verse 13 f. als Vordersatz zu v. 15 ab. — Zu רפדתי vgl. 41 22 und רבד Prv 7 16 und nach Verbesserung I Sam 19 25. — יצועי genau wie Ps 63 7. — **14** Der vorliegende Wortlaut heisst: »Wenn ich der Grube zurufe: »mein Vater bist du!«« Man sieht, dass sich ohne das überflüssige אתה der schlagendere Sinn ergibt: »Wenn ich das Grab meinen Vater nenne«, wozu obendrein b besser passt. Aber שחת (Grube, von שיח 9 31, als Grab 33 18 ff.) kann nur als fem. gebraucht werden, also nicht אבי genannt werden. Ferner genügt für רמה der Name »Schwester«, der der Mutter passt kaum dafür. So mag Bi. Recht haben, wenn er אבי אתה als Zusatz streicht und a mit אמי schliesst. — רִמָּה vgl. 7 5. 21 26. 24 20. — **15** Nachsatz mit ו consec. — אפו vgl. zu 9 24. — Das doppelte תקותי könnte allenfalls dem Ausdruck etwas Drängendes geben sollen, ist aber doch schon des תרדנה v. 16 wegen unwahrscheinlich. Lies mit Mx. Bi. Si. Beer וטובתי (9 25. 21 25) nach LXX τὰ ἀγαθά μου. — **16** בַּדִּים Riegel (für Tore Jes 38 10) ist durch Hos 11 6 schwach gestützt, andre Deutungen ergeben keinen Sinn. Ebenso schwierig ist יחד (»wenn zugleich auf dem Staube Ruhe ist«?), sodass selbst Di. Textverderbnis annimmt. Für בדי könnte man nach LXX μετ' ἐμοῦ mit Si. עִמִּי, besser mit Beer עִמָּדִי lesen; Beer's andrer Vorschlag בִּידֵי befriedigt nicht. Für b schlägt Si. (Beer) vor שָׁם für אִם, נָחוּ für נחת; aber על עפר ist Parallele zu שאל, nicht eine Stelle darin, auch ist nicht einzusehen, warum sich Hoffnung und Glück dort hinlegen sollen. Beer's עם יחד für »zugleich« ist unhebräisch. Man setze lieber יחד oder יַחְדָּו für בדי ein und

18 [1]Da hob Bildad der Suḥite an und sprach:
[2]Wie lange wollt ihr Worten Fallen stellen:
Werdet klug und darnach lasst uns reden!
[3]Warum werden wir wie das Vieh geachtet,
Sind 'vernagelt' in euren Augen?
[4]Der sich selbst zerreisst in seinem Zorn:
Wird um deinetwillen die Erde veröden
Und ein Fels von der Stelle rücken?

---

fülle die Lücke in b durch אָמְנָם aus, das nach אם ausgefallen wäre. So genügt der Sinn wenigstens allen Anforderungen. — על־עפר »auf dem Erdstoff, auf Erde gebettet«, על wie 20 11. 21 26; wir sagen »in der Erde«.

Cap. 18. Nach entrüsteter Abwehr der verächtlichen Meinung Hiob's von ihm und seinen Genossen (v. 2—4) gibt Bildad nichts als eine polternde Schilderung vom Untergang des Frevlers. — 2f. Es fragt sich, ob die hier dreimal vorkommende 2. p. pl. ursprünglich ist. Nach LXX setzen Mx. Bi. Si. Beer überall 2. sing. ein; aber es erklärt sich sehr leicht, dass LXX nach der offenbaren Vereinzelung Hiobs verbesserten, sehr schwer, wie der Plural nachträglich eingedrungen wäre. Vielmehr hat dieser gerade hier seinen zwar nicht auf der Oberfläche liegenden, aber guten Sinn in der Rückbeziehung auf 17 8f., wo Hiob einen Teil des Zuhörerkreises für sich in Anspruch zu nehmen wagt. Der Spott über die Dummheit der Freunde, das eigentliche Thema von 17 4ff., hat gewirkt; man möchte fast sagen, Hiob hat die Lacher auf seine Seite bekommen. Das zeigt besonders 18 3. Immer bleibt die Mehrzahl gerade für das Reden (2a) auffallend, das doch nur Hiobs Sache war. Unmöglich ist die Erklärung der Mehrzahl durch die Behauptung, dass Hiob selbst ein Collectivum sei. — 2 עד־אנה vgl. zu 8 2 (auch 19 2). — קנצי kann nicht, wie die Ueberlieferung fast einstimmig tut, als »Ende« gefasst und darf nicht mit Mx. Bi. Si. in קֵץ verwandelt werden, weil עד אנה niemals »wann endlich« sondern stets »wie lange?« bedeutet. Der verlangte Sinn erfordert עד־אנה לא (vgl. Num 14 11. Jer 47 6). Das Wort wird seit Castle und Schultens richtig auf die arabische Wurzelbedeutung »jagen« zurückgeführt, danach »Netze legen, Fallen stellen«, was gerade vor v. 8ff. vortrefflich passt. Wr. fasst es = קוֹצֵי »die Worte mit Dornen spicken«; doch könnte das höchstens als Correctur in Betracht kommen. — Für den st. cs. vor Praep. G-K 130. 1. — תבינו ואחר nach LXX ἐπίσχες ἵνα καὶ αὐτοὶ zu ändern (Mx. תִּדֹּם גַּם אֲנוּ, Si. חֲשֹׂךְ וַאֲנוּ) liegt kein Grund vor; תבינו gibt den Hieb von c. 17 zurück. — נדבר. Man würde הַבֵּרוּ erwarten: »nehmt erst Verstand an und nachher redet!« Verstehn lässt sich nur »dann wollen wir (»ihr und wir«, nicht »wir drei Freunde«) reden« (d. h. uns [weiter] sprechen). Deutlicher wäre dafür das Ni. נִדָּבֵר zu punktieren (Ez 33 30). — 3 כבהמה »wie das dumme Vieh« (Ps 73 22). Bi. streicht כ seines Metrums wegen. — נטמינו lässt sich (G-K 75 Anmm. VI. c) von טָמֵא ableiten: »gelten wir als unrein«, aber das gibt einen schiefen Sinn. Besser erklärt man das Wort nach dem aram. טמם (arab. طمّ, اطم) als Nebenform zu אטם, von Mund und Ohren gebraucht Prv 17 28. 21 13. Jes 33 15. Ps 58 5 »verstopfen«; man nehme dann dafür entweder hebr. טמה an oder lese mit Streichung des Vocalbuchstabens נְטַמֹּנוּ (3 codd. Kenn.). Der Schaffung eines abnormen נְטַמֶּינוּ (Ho.) bedarf es nicht. Bi. Beer nach LXX σεσιωπήκαμεν נִדְמִינוּ »sind geschweigt«, vgl. Ps 49 13. 21. — 4 Geisselt den vermeintlichen grenzenlosen Hochmut Hiobs. Das erste Glied spielt beissend auf 16 9 an: nicht Gott, du selbst zerfleischst dich im Zorne. Es zu streichen (Bi. gegen LXX) ist eine Barbarei, zumal nach dem »ihr« eine neue Anrede an Hiob sehr erwünscht ist. Auch Beer »weiss mit den syntaktisch in der Luft schwebenden Worten nichts anzufangen«; doch haben sie an dem Suffix von הלמענך genügende Stütze. Nach andrer Strophentheorie postuliert Mx. ein Parallelglied dazu. —

5 Wohl erlischt der Frevler Licht,
Und die Flamme seines Feuers scheinet nicht,
6 Das Licht in seinem Zelte wird dunkel,
Und seine Leuchte über ihm erlischt.
7 Eng werden seine rüstigen Schritte,
Und sein [eignes] Trachten wirft ihn hin.
8 Denn er treibt ins Netz mit den Füssen
Und auf Fallgitter muss er wandeln,
9 Der Fallstrick fasst 'seine' Ferse
Und fest hält ihn die Schlinge,
10 In der Erde versteckt liegt sein Strick,
Und seine Falle auf dem Steige.
11 Ringsum ängsten ihn Schrecken
Und hetzen ihn [dicht] auf dem Fusse.

למענך richtig Di. »ἐὰν σὺ ἀποθάνῃς (LXX) ist nicht Lesart (במותך, Mx.), sondern Erklärung«. Das Glied gibt Hiob den Hieb 12 2 zurück. — Das dritte führt wörtlich 14 18 an und gibt zu verstehn: ja, das würde deiner Eitelkeit gefallen und dich wohl gar dein Leiden vergessen machen, wenn die ganze Welt um deinetwillen auf den Kopf gestellt würde. — **5** Vgl. zu 17 12b. Du hast uns gründlich missverstanden: allerdings erlischt dein Licht, weil du ein Frevler bist. B. lenkt damit in das ausgefahrene Geleise der letzten Rede des Eliphaz ein, ohne dass irgend ein Einschnitt gemacht werden könnte. — שביב aram., so Dan 3 22. 7 9. — נגה 22 28. — Mx. אם statt לא ist spitzfindig. — **6** עליו könnte auch lediglich Wiederholung des Suffixes (»bei ihm«) sein, vgl. 21 17, wo es fehlt, und oben zu 4 21. 14 22. Doch vgl. auch 29 3, wo wirklich die Leuchte über dem Kopfe hängt. — **7** Der Vers leitet das zweite Bild ein, das nun von dem Schönredner Bildad (vgl. zu c. 8) noch schlimmer als das erste durch alle Synonyma tot gehetzt wird. — אונו (Bi. אוֹנֹהוּ seines Metrums wegen) von אוֹן, das gerade die männliche Kraft bezeichnet (Gen 49 3. Hos 12 4 etc.), im B. Hiob noch 20 10 und 40 16, vgl. auch zu v. 12; nicht von אָוֶן (so neuerdings Ho.) »seine frevelen Schritte«. Zum Bilde vgl. Prv 7 4. Ps 18 37. — חשׁליך ist nach Ps 102 11 wohl möglich; doch entspricht הכשׁיל nach LXX σφάλαι (Di. Bi. Beer) besser dem Bilde. — **8** Schlecht liest Mx. nach Syr. (und Vulg.) שָׁלַח. Eher könnte man mit Houb. Mx. Si. Beer nach Vss. und Mscrr. רַגְלָיו oder רַגְלוֹ statt ברגליו lesen; doch verweist Beer selbst für die Textlesart richtig auf Jdc 5 15. Die Streichung des ב kann recht wohl nur auf Vereinfachung zurückgehn. — שבכה sonst Gitter, Gitterwerk, nur hier als Fangvorrichtung; es ist also etwa an ein leichtes Gitterwerk zu denken, das eine Fallgrube für Raubtiere verdeckt. — Für יתהלך setzt Beer nach LXX ἑλιχθείη יתגלל ein »er zappelt darin [על?] umher«. Nachdem er im Netze verstrickt sei, könne er nicht mehr lustwandeln. Beer vergisst, dass es sich nicht um fortschreitende Erzählung sondern um parallele Versglieder mit Varianten desselben Bildes handelt. — **9** Lies mit Bi.[1] Si. Beer nach Syr. etc. בַּעֲקֵבוֹ, da die Bezeichnung der Person sonst nirgends fehlt. — Bi.[2] streicht a nach LXX, will in b für יחזק nach LXX ἔλθοισαν יַחֲזִקוּ lesen und erklärt צמים (vgl. 5 5) für den Plural von צַם. Aber LXX hat nur gekürzt, indem sie die beiden synonymen Zeilen in eine zusammenzog und פח und צמים zusammen durch den Plural παγίδες wiedergab. — **10** Fehlt in LXX ganz, danach von Bi. gestrichen. Man begreift, dass den Griechen das Register ohne diesen Vers zu genügen schien. Dass er für Di.'s Strophenmaass überschüssig ist, kann nicht als textkritischer Grund gelten. — **11** בָּעֵת weit überwiegend hiobisch, ähnlich בלהות (sing. nur Jes 17 14), vgl. v. 14. 24 17. 27 20. 30 15. — יהפצהו neuerdings vielfach angefochten. Es heisst keineswegs bloss »zerstreuen« sondern Ez 34 21 auch »drängen, fortdrängen«. Will man ändern, so ist dem

12 Sein Unheil beginnt zu hungern,
Und der Untergang lauert auf sein Fallen.
13 'Durch Krankheit verzehrt sich' seine Haut,
Seine Glieder frisst der Erstgeborene des Todes.
14 Er wird herausgerissen aus dem Zelte, seiner Zuversicht (?),
Und es lässt ihn schreiten (?) zum König der Schrecken.

וֶהֱבִאֻהוּ von Mx., dem וְהִפִּילֻהוּ von Bi.[1], dem וַיִּפְצְהוּ von Wr., dem וְהִקִּיפוּ עַל von Voigt, dem וֶהֱצִיקֻהוּ von Beer ein וַהְדָפֻהוּ (v. 18) vorzuziehen. — Bi. gewinnt aus 11 das parallele Glied zu 9b, indem er סביב streicht, והפצהו durch רַב ersetzt und לרגליו zum folgenden Verse zieht: »Von Schlingen eingefangen (9), beängst'gen rings (gibt רב, nicht סביב wieder) ihn Schrecken« (11). So angeblich nach LXX, während in Wirklichkeit *πολλοὶ δὲ ἔλθοισαν* = והפצהו ist (nach Ley וה' רַבִּים), und סביב nicht nur durch das *κύκλῳ* der meisten Zeugen sondern auch durch das *κυκλόθεν* des Cod. A hinter *παγίδες* in v. 9 gesichert ist. Vgl. auch Di. Tk. und Beer. — **12** יהי vgl. G-K 109 a. E. — Der überlieferte Text von a samt Vocalen gibt den oben gebotenen guten Sinn; zur def. Schreibung vgl. Dtn 21 17. 26 14. Gegen Di.'s Einwand, dass אנו von אָוֶן das Unheil heissen würde, das ihn schon ergriffen hätte, nicht das ihm bestimmte, vgl. 21 19. Neben איד und angesichts der gespenstischen Verpersönlichung der Gefahren, die v. 11—13 beherrscht, ist diese Erklärung besser als die beliebte, die אונו von אוֹן ableitet: »es wird hungrig seine Kraft« (vgl. zu v. 7). Dasselbe gilt gegen יהי רָעָב אנו »sein Reichtum wird zur Hungersnot« (Mx. Si.) und Wr.'s יהי רַע בְּאֹנוֹ. Bi. (vgl. oben) לרגליו יהי רעב, dann 2. Glied אָוֶן וָאֵיד נ' לצ'. — לצלעו ist nicht »zu seiner Seite« von צֵלָע Rippe, Seite, da dieses Wort niemals so gebraucht wird; die Tautologie נכון לצלעו fände in 15 23 ihre Stütze, wenn dort dem Texte zu trauen wäre (vgl. oben). Vielmehr ist nach Jer 20 10. Ps 35 15. 38 18 zu erklären, aber nicht »um seinen Fall zu bewirken« (Ho. geradezu לְצַלְּעוֹ »ihn zu lähmen«), sondern »für die Gelegenheit seines Falles«, נכון »steht bereit« = »lauert«, vgl. שֹׁמְרֵי Jer 20 10. Si. will nach Syr. לְצֶאֱצָאָיו »seinen Sprösslingen« lesen; das wäre hier verfrüht. — **13** Die Erklärung muss von b ausgehn. Der Erstgeborene des Todes ist nicht, wer ihm zuerst verfallen ist, sondern die schrecklichste, mächtigste Todesart. Wäre dies der Hunger, so hiesse das nur, dass der Hunger ihn tödte, nicht dass er aus Hunger sich selbst verzehrte (Hitz.). Doch ist tötliche Krankheit ein viel verheerenderes Mittel des Todes, und so liegt hier der Aussatz dicht zur Hand. Das er Glied für Glied auffrisst, trifft genau zu. Danach will man nun a so deuten, dass b in ב' מ' das Subjekt zu יאכל nachbrächte: »es frisst die Stücke seiner Haut, seine Stücke frisst des T. E.«. Aber »Stücke seiner Haut« ist unmöglich, weil בדים (nur noch 41 4 von Körperteilen) nach seiner Etymologie und der sonstigen Bedeutung »Aeste, Stangen, Riegel(?)« nur gesonderte Glieder, Extremitäten, nicht zufällig sich herauslösende Teile eines Zusammenhangs bedeuten kann. Lies mit Wr. Beer יֵאָכֵל בִּדְוַי ע' (Ps 41 4, vgl. zu Job 6 7); so steigert der Vers nicht nur von der Haut zu den Gliedern, von der Krankheit zu ihrer furchtbarsten Erscheinung, sondern a erklärt auch im voraus das in b gebrauchte Bild. Si. liest b י' בִּיקָרוֹ מ' und streicht a als Glosse dazu, weder notwendig noch befriedigend. — **14** Zu יִנָּתֵק kann hier nur der Frevler selbst, nicht der מבטח Subjekt sein; aber מבטחו als müssige Apposition erweckt wenig Zutrauen; Si. setzt Punkte dafür. Bi. streicht אהלו als Glosse [aus v. 15?], aber ממבטחו wäre auffällig kurz und zu schwach. Beer liest לבטח; doch ist dies neben ינתק und zumal am Ende des Satzes unmöglich. — Auch b ist bedenklich, da für das ותצעדהו (nicht plene), das nicht als 2. p. auf Gott gehn kann, wieder einmal die unsichtbaren Mächte »und es lässt ihn schreiten« (vgl. zu 4 19) behelligt werden müssen. Dagegen ist der מלך בלהות nicht anzuzweifeln. Der Tod wird, sobald er personificiert wird (wie Ps 49 15. Jes 28 15), selbstverständlich zum Beherrscher des Totenreichs; es ist wunderlich, wenn Di. das ablehnt, weil das A. T. einen solchen ausser Gott nicht kenne.

15 In seinem Zelt wohnt, was ihn nichts angeht,
Schwefel wird gestreut auf seine Flur.
17 Sein Gedächtnis vergeht von der Erde,
Und kein Name bleibt ihm rings im Lande.
18 Man stösst ihn vom Licht in das Dunkel
Und scheucht ihn vom Erdkreis fort.
19 Er hat nicht Spross noch Schoss in seinem Volke,
Und niemand überlebt in seinen Weilern.
20 Ob seines [Gerichts]tags schaudert die Nachkommen,
Und die Vorfahren packt Entsetzen.

16 Unten verdorren seine Wurzeln,
Und oben verwelkt sein Gezweig.

Beer וְתִצְעָדֵהוּ כמלך ב׳ »und Schrecken verfolgen [?] ihn wie ein König« (vgl. 15 24), wenig befriedigend. Vielleicht ist Wr. auf der richtigen Spur mit seinem תִּצְעַן יְתֵדוֹ für ותצ׳ nach Jes 33 20, nur dass der Zeltpflock nicht wandert. Die Parallele gibt viel zu denken: ein יִנָּתֵק מא׳ מֵיתָרוֹ וְיִצְעַן למ׳ ב׳ wäre gut, obgleich das Zelt in v. 15 anders verwertet ist. — **15** מבלי לו kann nur Subjekt sein (vgl. Di.), »Nichtihmgehöriges«, »was ihn nichts angeht« (vgl. 39 16), femininisch für das Neutrum (G-K 144. 2), weil es ganz Unbestimmtes ist, Gestrüpp und Raubzeug etwa, nicht Menschen. Das מן bei בלי bloss Verstärkung der Negation wie 4 20. 6 6. Beer's (und Voigt's) לִילִית für מבלי לו nach Jes 34 14, vgl. v. 9. ist geistreich, aber graphisch nicht leicht; auch verlangt das Gespenst wohl Gesellschaft, wie an jener Stelle. Das Schwefelstreuen scheint eine sinnbildliche Handlung für die Verfehmung der Stätte (vgl. zu 15 34), wie sie Jdc 9 45 an Sichem mit Salz vollzogen wird; vielleicht bedeutet der Schwefel eine Verschärfung (vgl. Dtn 29 22, auch Jes 34 9). Von einem nachträglichen Schwefelregen vom Himmel (nach Gen 19 24. Ps 11 6) ist schwerlich die Rede. — Die Verse 15. 16 fehlen in LXX. Dass sie im Zusammenhang entbehrlich sind, will wenig sagen; aber v. 16, ohnehin aus geläufigen Wendungen bestehend, (vgl. Am 2 9. Hos 9 16. Jes 5 24), kommt zu spät und durchbricht die ganze Bilderreihe. Entweder ist hier einmal in LXX die ältere Textgestalt erhalten geblieben, oder die nach subjektivem Geschmack zusammenziehende Arbeit der Uebersetzung ist mit der Ausscheidung von v. 16 auf den ursprünglichen Text gestossen. Dies ist im ganzen wahrscheinlicher. — **17** על פני חוץ wie mit חוצות in 5 10. — **18** Statt יְנִדֻּהוּ (Hi. von נדד) ist nicht mit Lag. Si. יְנִדֻּהוּ (von נוד), eher mit Ho. יְנַדֻּהוּ (von נדה ausstossen) nach Jes 66 5 zu punktieren. Doch kommt nichts darauf an. — **19** נִין וָנֶכֶד volkstümliche Alliteration wie in »Kind und Kegel«, »Mann und Maus«; beide Worte nur in dieser Verbindung noch Gen 21 23. Jes 14 22. — מגורים für »Wohnung« nur hier (Thr 2 22 nicht), sehr auffallend gegenüber dem so häufigen ארץ [בית] מגורים, worin ausdrücklich der bloss zeitweilige Aufenthalt betont wird, was hier nicht passen würde. — Bi. gibt 15—19 angeblich nach LXX unter Ausscheidung von 15b. 16. 18b in der Reihenfolge 17a. 18a. | 19a. 17b. | 19b. 15a. Richtig urteilt Beer, dass sich aus den Trümmern der LXX keine zusammenhängenden Verse bilden lassen. Die Zusammenziehung ist deutlich. — **20** יומו der Todestag (I Sam 26 10), der Gerichtstag, Schicksalstag (Ps 37 13. Ez 31 30). Bi.'s עָלָיו für על יומו, wodurch sein Metrum anwendbar wird, ist eine bedeutende Verschlechterung; das ἐπ' αὐτῷ der LXX ist eine schwache Stütze, da es recht wohl auf עלימו, gelesen als עָלֵימוֹ, zurückgehn kann. — Die späteren und früheren Geschlechter entsetzen sich darüber in gleicher Weise. Natürlich sind auch die letzteren nicht die Mitlebenden, sondern sie erfahren und empfinden es im Totenreich (vgl. Jes 14 9ff.). Damit fällt jeder Grund fort »Westleute und Ostleute« zu verstehn, was weder zu belegen ist noch zu dem Schicksal des Einzelnen passen will. — אחזו mit den Personen als Subjekt wird

21 Ja, so geht's den Wohnungen des Missetäters,
Und so der Stätte des Gottverächters.

19 1 Da hob Hiob an und sprach:
2 Wie lange wollt ihr meine Seele betrüben
Und wollt mich mit Worten zermalmen?
3 Nun zum zehnten Male beschimpft ihr mich,
Schämt euch nicht mich zu verunglimpfen.
4 Und selbst wenn ich wirklich mich vergangen,
Bei mir bliebe [doch] mein Vergehen.
5 Wollt ihr wirklich gegen mich grosstun,
Indem ihr meiner Schande mich überführt?

---

nach 21 6. Jer 13 8 als eigentümlicher hebr. Ausdruck neben dem gewöhnlicheren אָחַז, das Mx. Si. Beer nach LXX herstellen, festzuhalten sein. — **21** Nach 5 27. 8 19 eigener Abschluss des Redners, nicht Aeusserung des Entsetzens der Nachkommen und Vorfahren. — אַךְ etwa wie Ps 58 12. — Die Construction entspricht dem הָיָה בְּ »das Schicksal von etwas haben«.

Cap. 19. V. 2—6. Hiob leitet die Erwiederung ein mit einer Klage über das unwürdige Verfahren der Freunde, dass sie alles daran setzen, ihm seine Schande anzudemonstrieren, während doch nicht seine Schuld, sondern Gottes unbegreifliche Feindschaft das Unglück über ihn gebracht hat. Vgl. 16 7ff. — **2** עַד אָנָה gibt 18 2 (8 2) zurück: ich habe Grund ungeduldig zu werden, nicht ihr. — תּוֹגִיוֹן vgl. G-K 75 Anm. 16 und 4, wo viele entsprechende Formen aus Hiob angeführt sind. — תְּדַכְּאוּנַנִּי so, mit Uebergehung des א, nicht תְּדַכְּאוּנְנִי, am besten bezeugt. Ginsburg unterscheidet ein Ket. תְּדַכְּאוּנַנִּי und ein Kerê תְּדַכְּוּנַנִּי, also eine Form nach ל"ה. Vgl. dazu und zu der Anhängung des Suffixes an die Endung וּן G-K 75 Anm. 21a) und 60 Anm. 3. — **3** Wir würden sagen: »nun schon soundso oft« oder »wer weiss wie oft«. — Die drei ersten Worte sind in LXX durch Worte aus 6a ersetzt, wohl ein Zeichen für Beschädigung der Vorlage, das auch anderwärts zu denken gibt. — תהכרו unmittelbare Unterordnung des verb. fin. im Impf. genau wie 32 22 (G-K 120. 1b). Nur ähnlich 6 28. 10 16. Die Form ist gewiss als Kal, nicht als Hiph. (vgl. G-K 53. 3. Anm. 4) gemeint. Der Stamm nur hier. Die Bedeutung »in Staunen versetzen« nach dem Arab. passt nicht. LXX ἐπίκεισθέ μοι, Vulg. opprimentes me passen gut zu arab. حكر = חכר »ungerecht behandeln, bedrücken«, sei es, dass man הכר als Nebenstamm fassen oder mit einer handschriftl. Variante תהכרו lesen will. Sonstige Vorschläge: Olsh. תָּהָרְפוּ, Mx. תַּחְבְּרוּ אֲלַי, Si. תִּתְחַבְּרוּ, Ho. תְּחַבְּרוּ als Haph'êl = תְּנַבְּרוּ, Bi. תַּעֲכְרוּ, Beer תָּכְרוּ. Nach Sinn und Construction würde nur der erste genügen; doch sind wohl alle überflüssig. — **4** a heisst sicher nicht »ja fürwahr, ich habe gesündigt« (Ew. Olsh.), vielmehr vollzieht וְאַף אִמְנָם lediglich eine Steigerung des Bedingungsvordersatzes שָׁגִיתִי (G-K 159. 2f) der selbst in חָטָאתִי 7 20 sein genaues Seitenstück hat. Das שגה ist der mildeste Ausdruck, wie 6 24. — b kann nicht heissen »so behielte ich meinen Fehltritt doch bei mir, er wäre euch unbekannt« (Di.). Denn das haben die Freunde ja zugegeben, indem sie alles aufboten, sein Geständnis zu erzwingen; auch wäre damit gar nichts gesagt. Vielmehr heisst dieses »so würde mein Fehltritt doch mit mir schlafen gehn«, dass er nicht von ihm ausgeht und andren, hier den Freunden, etwas zu Leide tut. Die Folgerung ist genau die gleiche wie 7 22f. gegen die Freunde. Dass damit der ganzen Discussion der Boden entzogen würde (so Beer) kann nicht zugegeben werden. Vielmehr stellt sich nur so die Verbindung mit dem Folgenden her: »es bleibt nur noch die Möglichkeit, an die ich kaum glauben kann, dass ihr durch den Nachweis meiner Schande auf meine Kosten grosstun wollt«. — **5** אִם nicht Bedingungswort, weder mit b

6 Erkennet doch, dass Gott mein Recht beugt
Und sein Jagdnetz um mich gelegt hat!
7 Wenn ich schreie »Gewalt«, ich kriege keine Antwort,
Zetere ich, so find' ich kein Recht.
8 Meinen Pfad hat er vermauert, dass ich nicht hinüber kann,
Und auf meine Steige hat er Dunkel gelegt.
9 Meine Ehre hat er mir ausgezogen
Und mir die Krone vom Haupte genommen,
10 Brach rings mich ab, dass ich fort muss,
Riss aus wie einen Baum meine Hoffnung.
11 Sein Zorn entbrannte gegen mich,
Und er achtete mich seinen Feinden gleich.
12 Allzumal kommen seine Schaaren
Und werfen gegen mich ihre Strasse auf
Und lagern rings um mein Zelt.

---

als Nachsatz (»so mögt ihr dartun«), noch mit v. 6. Vielmehr ist v. 5 ein selbständiger Satz, אם Fragepartikel, das zweite Glied beigeordnet statt mit ל untergeordnet zu werden (G-K 120. 2a). הוכיח wie 6 25, חרפה die vermeintliche Schuld, die ihm Schande bereiten würde. — **6** Ihr müsset doch einsehen, dass dies vergeblich ist, da ich gegen das Recht, also ohne Verschuldung, von Gott getroffen bin. עִוַּת durchaus »das Recht beugen« wie 8 3. 34 12, mit persönlichem Objekt Thr 3 36. Ps 119 78. — מצודו von מָצוֹד, Koh 7 26.

7—22 führen den damit angeschlagenen Gedanken aus, das eigentliche Grundthema der Hiobreden, seine Misshandlung durch Gott, hier aber mit Beschränkung und bewusster Abzielung auf das e i n e Merkmal der völligen Vereinsamung. Bis v. 12 die Entziehung aller idealen Stützen, von v. 13 an die Abwendung aller Menschen, aus der dann v. 21 f. die klägliche Bitte an die Freunde hervorgeht, sich nicht noch an Gottes Verfolgung zu beteiligen. Dass diese keine Erhörung findet, steht von vorneherein fest, und so führt das völlige Verlassensein zu umso kräftigerer Erneuerung der mit 16 19ff. aufgegriffenen Berufung von Gott an Gott.

7 Für הֵן »wenn« und die Nachsätze mit וְ vgl. oben zu 9 11. — צעק חמס wie Jer 20 8. Hab 1 2. Eben dort שִׁוַּע parallel, im B. H. besonders 30 20, aber auch 24 12. 30 28 u. s. w. — Bi. tauscht die beiden Ausdrücke seinem Silbenmasse zuliebe. — **8** Zu a vgl. 3 23. 13 27. 14 5. — **10** Die Punktierung וָאֵלֵךְ, als ו der Folge, empfiehlt sich des Sinnes wegen. — **11** Ob das Hiph., das in diesem Sinne nur hier vorkommt, wirklich beabsichtigt ist, erscheint sehr fraglich. וַיַּחַר genügt. — Zu b vgl. 13 24. — **12** גדודיו können hier nicht die menschlichen Feinde sein (Ho.), weil diese in Gestalt der drei Freunde ja aus dem Spiel gelassen sein müssen, um in v. 21 f. in Gegensatz zu Gott gestellt zu werden. Vielmehr ist auf 7 12ff. 10 16f. zu verweisen, wo Gottes Züchtigungsmittel ebenfalls zu Personen geworden sind. Vgl. übrigens auch zu 16 9ff.. Das Bild ist hier das einer Belagerung wie 16 14. 30 12, an letzterer Stelle auch wie hier die Aufschüttung des Belagerungsdammes (סֹלְלָה); das dritte Glied vollzieht die vollständige Absperrung gegen die Aussenwelt, die nun in v. 13 ff. verfolgt wird. Nach יבאו wird man וַיִּסְלּוּ, וַיַּחֲנוּ punktieren müssen. — Die drei Glieder des Verses, die ein gutes, geschlossenes Bild liefern, haben den Vertretern der unbedingten Zweizeiligkeit Not gemacht. Mx. ergänzt am Schlusse eine Zeile »Bestürmen mich von allen Seiten«. Bi. hält sich an die unklare, zusammenziehende Uebersetzung der LXX, streicht וַיִּסְלּוּ und liest עָלַי דַּרְכּוֹ. Die so entstehende, dem Sinne nach schwache Zeile Jachd j'bóu g'dúdav "lé dark- bietet eine bezeichnende Probe, was sich im Falle der Not alles in seine 7 Silben unterbringen lässt. Früher las er jachd jáboú gedúdav und strich die letzte Zeile.

13 Meine Brüder 'halten' sich fern,
'Erfuhrens' [und] wurden mir völlig fremd,
14 Meine Freunde bleiben aus
Und meine Bekannten haben mich vergessen.
15 Meine Taglöhner und meine Mägde '' —
Ein Landfremder bin ich in ihren Augen.
16 Ruf' ich meinem Knechte, so gibt er keine Antwort,
Ausdrücklich muss ich ihn anflehen.
17 Meinem Weib ist mein Odem zuwider,
Und übel riech' ich meinen leiblichen Brüdern.

15 aβ betrachten mich als Fremden

---

13 Für הרחיק (Gott entfernte) lies mit Mx. Bi.[1] Wr. Si. Beer (unter Herüberziehung des folgenden ו) הִרְחִיקוּ, vgl. LXX und Gen 44 4, vollständiger Prv 5 8 הרחק דַּרְכָּךְ »sich fernhalten«. Eigenes Handeln entspricht allein der Haltung des ganzen Stückes; anders Di., der einen Uebergang verlangt. — אך זרו »sie sind ganz fremd geworden«, das אך vor dem Verbum auffallend, am nächsten stehend אך שָׁמְמָה Dtn 16 15. אָבְדוּ dafür zu lesen (Wr.) ist falsch, da die Aussage zu stark und die Construction mit מני nicht dazu passt. Dagegen liegt יָדְעוּ »sie erfuhrens« für ידעי (Mx. Bi.[1] nach LXX ἔγνωσαν) sehr nahe. Es ziemt sich, dass die Brüder in dieser breiten Schilderung einen Vers für sich erhalten; zudem ist das ידעי neben dem מידעי von v. 14 unschön; endlich hebt sich auch das אך am Beginne eines neuen Satzes besser heraus. — **14** Dass קרובי nicht bloss Blutsverwandte bezeichnet, beweist vor allem Ps 15 3, wo parallel רֵעֵהוּ steht und die allgemeinsten Sittenvorschriften gegeben werden. Vgl. zu 17 12. — חדלו absolut wie 14 7, מני von v. 14 herüberzuziehen (Bi.) nützt der Wortstellung wegen nichts und schafft dort eine Lücke. Der eigentliche Grund für Bi. ist die Kürze des Gliedes, die allerdings auffällt. Rsk. Mx. Beer ziehen darum ומידעי dazu und zu dem letzten Worte das גרי ביתי von v. 15, wodurch zugleich 15a entlastet wird. Aber die Tagelöhner büden mit den nächsten Bekannten ein schlechtes Paar, und das Prädikat »vergessen« passt nicht zu ihnen. Leicht ergänzt sich dagegen vor חדלו ein נִבְהַר; das vorhergehende מני liefert auch das י, falls man scriptio continua der Handschrift voraussetzen darf; vgl. 3 18. 16 10. 19 12. 24 4. 31 38. — **15** גרי ביתי die Klienten des Hauses, von auswärts zugezogene Arbeiter, die des Hauses Schutz geniessen, hier durchaus mit גֵּר zusammenzustellen (Ex 20 10 u. s. w.). Gerade darin liegt das Widersinnige, ja Lächerliche, dass die Hausfremden den Hausherrn als Fremden betrachten. — תחשבני Femininform nach dem letzten Subjekt, allerdings auffallender Weise, da sonst das männliche Geschlecht den Vorrang hat (G-K 146. 2). — Das erste Glied überschreitet ohne sichtbaren Grund das Maass einer Verszeile. Gut streicht daher Bi. nach dem hier unzweideutigen Zeugnis der LXX das לזר תחשבני, sodass die Subjekte als casus pendentes voraufstehn, von dem Suffix in בעיניהם aufgenommen. Damit fällt auch der Anstoss der weiblichen Verbalform und das in v. 13 bereits verbrauchte זר. Der scheinbar unvollständige Satz wurde nachträglich aufgefüllt. — **16** במו פי hier umgekehrt wie 16 5 eine Steigerung: »eigenen Mundes« (vgl. פִּי Ps 66 17); sonst genügte ein Wink, jetzt nicht einmal der Anruf. — אתחנן genau wie 9 15. — **17** זרה von Brown (Lexicon) mit Recht nicht von זור fremd sein abgeleitet, sondern mit arab. نَزَرَ »verabscheuen, Widerwillen empfinden«, ass. zaru »widerstreben« zusammengestellt. — רוחי sicher »mein Atem«. — וחנותי die Betonung auf der Endsilbe bezweckt die Auffassung als Infinitivform mit Suffix, wozu זרה als Prädikat zu ergänzen wäre. Vgl. dazu Dillmann. Es ist vielmehr 1. p. s. pf. Kal von חנן, also als Mil'el zu betonen, und in der Bedeutung zu ar. خَنَّ X. »stinken«, syr. ܫܢܢ rancidus zu

18 Selbst die Buben verachten mich,
Richt' ich mich auf, so reden sie über mich.
19 Vor mir ekeln sich all' meine Vertrauten,
Und die ich liebte kehrten sich wider mich.
20 An meiner Haut ‘’ kleben meine Knochen,
Und 'mein Fleisch in' den Zähnen, kam ich davon.

---

stellen. Mx. וְחָנַפְתִּי, Si. וְנִתְעַבְתִּי (in v. 19 verbraucht), Bi. וּתְחִנָּתִי (scil. זרה, übrigens in v. 16 verbraucht) sind dem gegenüber gegenstandlos, das erstere auch dem Sinne nach unmöglich. — לבני בטני eine alte crux interpretum, da man es stets als »meine leiblichen Kinder« verstand, und diese doch nach c. 1 sämtlich umgekommen sind. So hat es einen Hauptgrund für die Unechtheit des Prologs abgeben müssen; um dem aus dem Wege zu gehn, hat man Kinder von Nebenweibern postuliert, oder Enkel darin gefunden (so noch Di., vgl. dort das Nähere). Aber soll בני בטני statt בָּנַי das »meine eigenen, meine leiblichen« ausdrücklich betonen, so gilt kein Ausweichen. Nur die Meinung, dass das בטני das eigene Zeugen des Mannes voraussetze, ist irrig. Man beruft sich auf Mch 6 7. Ps 132 11. Dtn 7 13. 28 4. Aber פְּרִי בטני, פרי בטנך heisst nicht »die Frucht meines, deines Leibes«, sondern »meine, deine Leibesfrucht« im Unterschiede von Feldfrucht, Baumfrucht u. s. w. (vgl. daneben Dtn 7 13 ופרי אדמתך u. s. w.), sodass בטן bloss Determinativ ist und keineswegs dem Manne ein בטן zugeschrieben wird. Ganz anders steht es natürlich mit בַּר בטני Prv 31 2; aber da spricht ein Weib. Nur einmal kommt בטן im Sinne »Mutterleib« vom Manne vor, oben 3 10, und da ist es in viel eigentlicherem Sinne sein Mutterleib, nämlich der Leib seiner Mutter. Danach wären fratres uterini gemeint, בטני stände für אִמִּי (Jdc 8 19. Ps 50 20). Dass v. 13 schon von den Brüdern (אחי) geredet hat, spricht nicht dagegen, zumal der Gebrauch des Wortes Bruder ein sehr weiter ist; vielmehr ist gerade darum hier der andere und bestimmtere Ausdruck gewählt. Auch neben dem Weibe sind die Brüder so möglich wie eigne Kinder (gegen Beer). Nach dieser durchaus möglichen Auffassung ist oben übersetzt. Daneben steht die andre, ebenso mögliche, die Wetzstein bei Del.[1], W. Robertson Smith, Kinship and Marriage p. 34, Nestle Lit. Centr. Bl. 85, S. 1036 vertreten, dass בטן hier wie ar. baṭn »Stamm« bedeute, also »meine Stammesgenossen«. Ich weiss zwischen diesen beiden Erklärungen nicht entschieden zu wählen. — **18** עוילים nur noch 21 11 in demselben Sinne, ohne bösen Beigeschmack, vgl. aber zu 16 11. Beer glaubt, dass עוילים geschrieben sei, um zwischen עוּלִים und עִילִים (spät. hebr.) die Wahl zu lassen, während עֲוָלִים zu lesen sei. Zur Sache vgl. 29 8. 30 1ff. — Ueber den Satzbau im zweiten Gliede G-K 108. 2 b. 159; doch ist וִידַבְּרוּ zu punktieren, mit ו der Folge (M 521); denn nur ein imperfectisches Tempus ist hier möglich. — דבר ב vgl. Num 12 1. 21 5. Ps 50 20. — **19** סוד »vertrauter Umgang«, ebenso Ps 55 15, wohl auch hier c. 29 4, vgl. 15 8. מתי wie 11 3. 11. 22 15, vgl. besonders 31 31. — זה relativ wie 15 17, aber hier sogar für den Plural, indeclinabel wie sonst זו (G-K 138. 3)). — **20** Es leuchtet ein, dass die Knochen nicht an Haut und Fleisch zugleich kleben können; nur das erstere (Thr 4 8) hat rechten Sinn, das zweite allein in Ps 102 6 ist auffallend genug, und mit Recht wird man dort בשר nach dem arab. als »Haut« fassen. Keine Verweisung auf 7 15 u. s. w. kann daran etwas ändern. Ebensowenig leuchtet in b die »Haut der Zähne« ein, auch »Zahnfleisch«(?) genügt nicht, noch hilft die Berufung auf Am 3 12. Ist בעורי in a richtig, so wird בעור in b falsch sein, schon die Wiederholung ist anstössig. Die richtige Lösung brachte Bi.[1], indem er ובבשרי in a strich (so auch Si. Ley, Voigt) und in der Gestalt בְּשָׂרִי בְּ anstatt בעור in b einsetzte. Von dieser Stelle ist es in das erste Glied verschlagen, dort zugestutzt und hier gedankenlos aus dem Versanfang ersetzt worden. Zur Erklärung des בשרי בשני genügt 13 14: »ich bin zwar noch mit dem Leben davongekommen, aber jeden Augenblick darauf gefasst, dass es mir aus den Zähnen gerissen wird«. Diese vortreffliche Her-

21 Erbarmt, erbarmt euch mein, ihr meine Freunde,
Denn die Hand Gottes hat mich getroffen.
22 Warum verfolgt ihr mich gleichwie Gott,
Und könnt meines Fleisches nicht satt bekommen!?
23 O dass meine Worte doch aufgeschrieben würden,
O dass in ein Buch sie verzeichnet würden,

---

stellung von b hat Bi. leider aufgegeben für die unbefriedigende und schwierigere וַתִּתְמַלֵּטְנָה שני, die freilich leichter 7 Silben ergibt. An sonstigen Vorschlägen fehlt es nicht. Studer liest unnötig nach LXX *ἐσάπησαν* רקבה statt דבקה; Mx. ebenso, um dann weiter zu lesen ואתמ׳ בְּשָׁנַי עֲצָמַי, die Aenderung wieder nach LXX; Hupf. nach Sy *τὸ δέρμα μου ὀδοῦσιν ἐμοῖς* עוֹר בְּשָׁנַי (Wr. besser עורי): beides, עצמי bei Mx., עורי bei jenen schlechtere Varianten zu dem verständlicheren בשרי von Bi.[1]. Hoffm. punktiert שֵׁנִי und übersetzt nach dem Syrischen »und getüncht bin ich mit einer zweiten Haut«. Si. verzichtet auf Herstellung von b. Voigt holt diese mit וַיְמַלֵּט אֵת שָׁנַי בְּשָׂרִי nach. Beer übersetzt den überlieferten Text »ich bin kahl geworden an meiner Zähne Haut« (Lippen und Wangen). — **21** f., vgl. dazu die Erläuterungen zu dem Abschnitt v. 8—22. Das so heiss erbetene Erbarmen kann nach der Lage der Dinge und allem, was vorhergeht, einzig und allein in der Anerkennung seiner Unschuld bestehn. — **22** Statt כמו אל will Neubauer (Athenaeum 27. 6. 85) lesen כְּמֹ גֹאֵל »wie ein Bluträcher« (vgl. zu v. 25), sehr fein, aber angesichts des vorhergehenden Verses eine Verschlechterung. Auch gegen כְּמוֹ אַיָּל »wie einen Hirsch« (Perl. Beer) gilt dasselbe. — Zu b bietet 31 31 einen merkwürdigen Gegensatz des Sinnes bei genau gleichem Ausdruck.

23—29 Für die einleitenden Verse entsteht die Frage, ob sie rückwärts oder vorwärts schauen. Letzteres, dass Hiob die schriftliche Aufzeichnung für den Schluss seiner Rede v. 25 ff. wünsche, müsste durch Nachweis eines ganz besonderen Sinnes jener Verse wahrscheinlich gemacht werden. Nach dem Zusammenhang, vor allem nach 16 18 ff., müssen wir annehmen, dass es die bisher immer wiederholten Beteuerungen seiner Unschuld sind, die er protokolliert zu sehen wünscht, weil niemand sein Zeugnis annehmen will. Dass damit nicht nach einem Stenographen gerufen wird, versteht sich von selbst; aber einen feinen Hinweis auf den Liebesdienst, den der Dichter dem Dulder erwiesen, mag man ruhig darin sehen. Auch an die Entstehung der Schriftprophetie wird man dabei denken. — **23** מי יתן hier zweimal mit ו der Folge von dem Verbum, das durch ein Wort von der Wunschpartikel getrennt ist (G-K 151. Anm. c)). אפו, vgl. oben zu 9 24. Ley möchte das Wörtchen streichen. — בַּסֵּפֶר wie immer (Ex 17 14. Num 5 23. I Sam 10 25. Jer 32 10) mit dem generellen Artikel (G-K 126. 4); die Aenderung in בְּסֵפֶר (Mx. Wr.) ist ebenso unüberlegt wie die Schlüsse, die man früher gelegentlich aus den Pentateuchstellen zog. So heisst כתב בַּסֵּ׳ einfach »niederschreiben«. — ויחקו ohne Dageš von חקק, schwerlich aramaisierende Form (G-K 67. III. 8), d. h. Pausalform für יֻחֲקוּ mit D. f. impl. im ח, sondern mit Aufhebung der Verdoppelung in der Pausa (O 261. 82 b). חקק vom blossen Schreiben Jes 30 8 (על ספר). 10 1. — Zu Aenderungen ist kein Anlass. Si. stellt um: ויחַקו בספר, Hoffm. מי יתן | בספר, verbindet dann 23 b mit 24 und gewinnt so aus 4 guten 3 unmögliche Versglieder. Bi. streicht in v. 24 die 3 ersten Worte nach LXX, die sie nicht verstanden haben; da er nun mit den Silben haushalten muss, stellt er um: Mi jítten éfo míllaj, Mi jítten v'jíkkatébun, V'jucháqqu bássefr lá'ad, Ö [אוֹ] báççur jéchaçébun! Beer schliesst a mit ויכתבון und liest b ובספר יחקו מלי. — **24** Der ganze Vers hängt noch von מי יתן ab. Die Textlesart »Mit eisernem Griffel und Blei . . . . in den Fels« sucht man im Anschluss an Raschi mit der unbelegbaren und unwahrscheinlichen Annahme zu stützen, dass man die in Stein gehauenen Schriftzeichen mit Blei ausgegossen habe, »um ihnen mehr Dauer und Deutlichkeit zu geben« (Di.). Sinn hat das Blei hier nur als das weiche Metall, in das man Schriftzüge eingräbt, vgl. für die laminae plumbi, tabulae plumbeae die

24 Mit eisernem Griffel 'in' Blei,
Für ewig in den Fels sie gegraben würden!

---

classischen Stellen bei Di. und dazu plumbea volumina Plin. h. n. XIII, 11. Da aber »Stylo ferreo et plumbi lamina« (Hier.) das nicht ausdrücken kann, so wird man ändern müssen. Ein בעפרת kann nachlässig in ועפרת verändert sein, indem man die beiden ב für gleicher Bedeutung hielt. Kühner wäre die Aenderung בְּעֵט בְּלָהוֹת עֹפֶרֶת »mit dem Griffel in bleierne Tafeln«. Jer 17 1 könnte zur Erklärung der Textlesart herangezogen werden. Umgekehrt könnte man aber auch nach dieser Stelle die leichte Aenderung וְצִפֹּרֶן oder בצפרן vollziehen, »mit eisernem Griffel mit einer Spitze« [nämlich von Diamant, שָׁמִיר, das man schwerlich mit einsetzen dürfte]. — Ein או (Bi.) oder ו ist vor b ebensowenig notwendig, als zu Anfang des Verses. Der Wunsch dauerhafter Ueberlieferung steigert sich in den verschiedenen Schreibverfahren, bis hier der Gipfel, die Unvergänglichkeit, erreicht wird. Darum ist die Punktierung לָעַד gut, Th's לָעֵד »zum Zeugnis« (so Mx. Hoffm. Beer) würde nachhinken. Ohne Grund rückt Si. לָעַד an das Ende, weil es so gewöhnlich stehe; aber in Am 1 11, von ihm dafür angeführt, ist das Gegenteil der Fall. — יחֻצָּבוּן statt der in Pausa gewöhnlichen Form mit Vortonvokal, z. B. תִּשְׁמְרוּן (G-K 57. Anm. 2). — 25 ואני ידעתי steht in nachdrücklichem Gegensatz gegen das Vorhergehende. Was er dort gewünscht, wird nicht geschehen, wie er wohl weiss; aber es bedarf dessen auch nicht, er weiss sich einen besseren und zuverlässigeren Zeugen als selbst Lapidarschrift. So bestätigt sich die oben vorläufig vertretene Auffassung, dass nicht das Folgende den Wortlaut der Aufzeichnung bilden sollte; während, wenn man dies annimmt, das ו keine einleuchtende Erklärung zulässt. Statt dessen wäre vielmehr ein כי recit. zu erwarten. Daraus lässt sich für den Inhalt der folgenden Aeusserung ein vorläufiger Schluss ziehen, der darum von einiger Bedeutung ist, weil diese allgemein für sehr schwierig, häufig für stark beschädigt erklärt wird, und vor allen Dingen seit alter Zeit der Tummelplatz dogmatischer, oder sagen wir auch religiöser, Wünsche gewesen ist. Wir werden in dieser Stelle keine neue Offenbarung zu suchen haben, auch nicht eine Lösung des Rätsels, das den Gegenstand des Buches bildet, wenigstens keine inhaltliche. Was wir als Inhalt der Zuversicht Hiob's zu erwarten haben, ist lediglich ein Zeugnis für seine Unschuld, wie er danach schon in den vorhergehenden Reden immer wieder ringt. Die ekstatische Steigerung seiner Rede, die Beobachtung, dass die Kette der darauf bezüglichen Aeusserungen hier abbricht, können nur zu dem Schlusse führen, dass wir hier den Gipfel, die Erwartung der einen, entscheidenden, Bezeugung, erreicht haben. Diese möchte dann irgendwie auch die Lösung des Rätsels in Aussicht stellen oder in ihrem Gefolge haben können; aber als solche haben wir diese Lösung hier nicht zu suchen. Wenn nun gleich die ersten Worte auf die Person eines Zeugen führen, so können wir nicht zweifelhaft sein, wer damit gemeint ist. Schon in 16 19—17 4 hat er die Berufung an Gott vollzogen und ihn 16 19 ausdrücklich »seinen Zeugen«, 17 2 »seinen Bürgen«, genannt. So braucht v. 25 Gott gar nicht erst zu nennen, um über die Persönlichkeit des Zeugen keinen Zweifel zu lassen; sie wird als bekannt vorausgesetzt. Auch über das Wie? dieses Zeugnisses nach Hiob's Erwartungen muss der Leser mit bestimmten Vorstellungen an v. 25 ff. herantreten. Ausgeschlossen ist die Erwartung, dass er nach seinem Tode das Eingreifen Gottes erleben werde, da sie in c. 14 14ff. mit der grössten Wärme ins Auge gefasst, aber auch mit der äussersten Entschiedenheit abgewiesen und ein für allemal erledigt ist. Erst nach dem endgiltigen Verzicht darauf hat Hiob seine Wünsche soweit herabgemindert, dass er nur noch ein Zeugnis für seine Unschuld verlangt. Da dieses Zeugnis aber zur Kenntnis anderer kommen soll, so kann dazu ein Erleben Hiob's nach seinem Tode gar nicht einmal etwas helfen. Denn jedenfalls wird er dann in einer andren Sphäre leben, als diejenigen, vor denen er das Zeugnis wünscht, nämlich der Kreis, der ihn umgibt, insbesondere seine Freunde·

25 Ich aber weiss, mein Löser lebt,

Denkbar wäre nur, dass er, der Verstorbene, des Leibes ledig, als unsichtbarer Geist gegenwärtig wäre, wenn Gott den Freunden als Zeuge seiner Unschuld erschiene. Dass dann aber das Zeugnis Gottes jenen gegenüber die Hauptsache, des Verstorbenen Gegenwart nur eine Zugabe wäre, leuchtet ein, und so müsste der Ausdruck dafür ganz anders lauten. Aber vollends ist Hiob auch über die Zwischenstufe eines Zeugnisses nach seinem Tode schon hinaus. Sie ist 16 18 erledigt, in das Bild der Blutrache eingekleidet. Erledigt, weil ihm von v. 19 an klar wird, dass ja derselbe Gott, der des vergossenen Blutes Geschrei hören sollte, eben sein Zeuge ist, und dass der, wenn er will, auch schon vor Hiob's Tode dieses Zeugnis ablegen kann, was natürlich eine weit grössere Genugtuung für ihn wäre. Darum bittet er nun bis 17 4. Von da an bis zu Ende des Capitels und in unsrer neuen Rede, bis zu der Stelle, an der wir stehn, hat er sich mit den Freunden herumzuschlagen. Jetzt erst, nachdem er wieder einmal mit ihnen und der ganzen Welt (v. 13 ff.) fertig ist, wendet er sich zum ersten Male zurück zu Gott, dem einzigen, der ihm bleibt. Notwendig knüpft deshalb 19 25 an 16 19—17 4 an und greift Hiob's Hoffnung genau bei jenem Punkte auf. Nur darin kann der Fortschritt bestehn, dass ihm, was er dort nur erbeten, das Eintreten Gottes für seine Ehre nicht erst nach seinem Tode, sondern schon zu seinen Lebzeiten, jetzt zur Gewissheit geworden ist. Die alte Ansicht also, dass unsre Stelle irgendwie die Ueberzeugung von einem Erleben nach dem Tode enthalte, noch vor 10 Jahren so gut wie ausgestorben, seitdem ringsum in solchem Maasse wieder erwacht, dass man sie sogar in den Text hineincorrigiert, mutet ganz abgesehen von allen sonstigen Schwierigkeiten dem Zusammenhang nach rückwärts offenbar Widersinniges zu. Ist man wirklich überzeugt, dass der Text stark gelitten habe, wie das von den heutigen Vertretern jener Ansicht fast einstimmig versichert wird, so sollte man vielmehr schliessen, dass gerade diejenigen Spuren, die etwa über dieses Leben hinaus verweisen, auf Textverderbnis zurückzuführen wären. Zeigen doch die Uebersetzungen eines Hieronymus und Luther deutlich genug, wie stark in späterer Zeit der Drang war, die Stelle deutlicher aussprechen zu lassen, was man von ihr erwartete und verlangte. Aehnliches ist auch in vorchristlicher Zeit nicht ohne weiteres auszuschliessen. Indessen sei im voraus bemerkt, dass der Zweifel und der Verzicht dem überlieferten Texte gegenüber in neuester Zeit viel zu weit getrieben wird, zum Teil aus demselben unbewussten Drang, der die gewalttätigen Uebersetzungen eines Hier. und Luth. hervorrief. Unser hauptsächlicher, sonst oft so stark abweichender Textzeuge, die LXX, bezeugt, wenn auch oft in wunderlicher Uebersetzung und mit einzelnen Varianten, die sich festlegen lassen, jedes Wort der Verse 25—29 bis auf die 4 von 28b, die nichts zur Sache tun, und vielleicht das Wort ואחר in v. 26. — Nun zur Erörterung des Einzelnen. גאלי hat man von der Voraussetzung der Jenseitigkeit aus und im Rückblick auf den Wunsch 16 18 mit Vorliebe als גֹּאֵל הַדָּם »Bluträcher« (Num 35 19 ff. Dtn 19 6. 12. Jos 20 3 ff. II Sam 14 11) fassen wollen, wofür in deutlichem Zshg. auch גֹּאֵל allein möglich ist (Num 35 12. I Reg 16 11). So neuerdings besonders Kleinert (St. u. Kr. 86, S. 290 f.) auch Hoffm. und Marti (Bibl. Theol. S. 256). Vgl. oben zu v. 22. Aber nach dem hier dargelegten Zshg. handelt es sich um einen Rechtsstreit, in dem er Schutzzeugen und Anwalt braucht, und auch dafür ist גאל das ganz gebräuchliche Wort (Prv 23 11. Ps 119 154. Jer 50 34). — חי ist nicht perf. wie Gen 5 5 — dann wäre חי ג׳ zu erwarten — sondern prädicatives Adjectiv. Es bedarf dazu umsoweniger hinter ידעתי eines כי, was übrigens auch sonst nach Belieben fehlen kann (z. B. 30 23). »Ich weiss ihn lebendig«, d. h. in wirkungskräftigem Dasein, jederzeit zum Eingreifen bereit. Zu dieser Betätigung seines Daseins schreitet b fort. Die Verwendung des »Ich weiss, dass mein Erlöser lebt« von dem auferstandenen Christus ist natürlich nur vom Standpunkte der allegorischen Exegese und des vielfachen Schriftsinnes möglich. — אחרון könnte Subjekt sein und wäre dann Parallele zu גאלי. So wollte Hahn es als

Und als Letzter wird er auftreten auf dem Staube,

»Hintermann« = Beschützer fassen, und Perl. (so auch Beer) tritt wieder dafür ein, indem er darauf hinweist, dass אחראי im Rabbinischen häufig »haftbar, verantwortlich, Bürge« bedeute. Das würde vortrefflich passen, und auch das Fehlen des Suffixes wäre zu verschmerzen. Doch gibt auch der sonstige Gebrauch des A. T. einen guten Sinn. Das Wort ist dann prädikativisch zu fassen und mit יקום zu verbinden: »er [mein Löser] wird als Letzter aufstehn, dastehn, hintreten«. Der Hebräer empfindet diesen Gebrauch nicht als nom. sondern als acc. (G-K 118. 5a). Das Voranstehn sichert dem אחרון den Nachdruck der Hauptaussage. Sehr richtig hat man gesagt, dass Hiob auf das Ende aller Zeit hinzublicken keinen Grund habe (Di.), aber damit ist die Uebersetzung »als letzter« doch nicht widerlegt. Denn »letzter« ist stets relativ, und nicht überall handelt es sich um das Weltall. Hier, wo es sich um einen Rechtsstreit dreht, heisst es »der zuletzt eingreift, das letzte Wort hat, die Entscheidung bringt«. Es also als אֲשֶׁר אַחֲרַי oder אֲשֶׁר אַחֲרַיו zu umschreiben (Di.) und zum Beweise zu benutzen, dass Hiob sich selbst dann als verstorben denke, ist gänzlich grundlos, ja unmöglich, und zeigt nur, dass man um bessere Beweise dafür in Verlegenheit ist. Si. tut ganz folgerichtig den letzten Schritt, indem er einfach ואחרני liest und so das Gewünschte hineincorrigiert, freilich in sprachlich sehr zweifelhafter Gestalt. — על עפר יקום. Nach dem Vorhergehenden wird man das יקום ohne weiteres als »auftreten« im Rechtsstreit fassen, wie es dafür das selbstverständliche Wort ist, insbesondere als Zeuge Dtn 19 15f. Ps 27 12. Ps 35 11. Zph 3 8 (l. לָעֵד), von Jahwe als Richter sehr häufig (z. B. Jes 2 19. Jer 2 27. Ps 76 10). Damit sind andere Bedeutungen wie »sich erheben, hintreten, dastehn«, oder gar »ein Bürge überdauert den Staub« (Perl.), beseitigt, und das Wort gehört enger mit גאלי und אחרון als mit על-עפר zusammen. Dass das חי in a nötige, יקום als »er bleibt bestehen« zu fassen (Beer), trifft nicht zu. — עפר heisst überall »die Erde als Stoff, Erdstoff«, so auch im Buche Hiob ohne jeden Beigeschmack 5 6. 8 19. 14 8. 19. 16 15. 28 2. 38 38. Dort ist es mit ב und מן der lockere Erdboden, der Pflanzen birgt und hervortreibt, in den man etwas einwühlt und aus dem man die Erze holt; mit על und קום ist es selbstverständlich der feste, auf dem man steht, oder auf den man etwas legt (22 24. 39 14). So kann עפר auch dichterisch für die ganze Erde stehn, und auch dafür bietet das Buch Hiob einen Beleg in 41 25 אין על עפר משלו. Wenn Di. dazu bemerkt: »nur der Dichter von 41 25 wagt einmal על-עפר für »unter den Irdischen««, so liegt hier nicht ein besonderer, etwa später oder kühner Sprachgebrauch vor, sondern es ist nur nicht überall Gelegenheit für das »auf Erden ist nicht seins Gleichen«. Genau so wird עפר in 4 19 gebraucht, nämlich im Gegensatz zu dem himmlischen Element der Engel Gottes in v. 18. So muss sich also auch hier, wenn diese Erklärung zutreffen soll, nur ein besonderer Grund nachweisen lassen, weshalb es hervorgehoben wird, dass der Zeuge oder Ehrenretter auf dem Staube, d. i. auf dem Erdboden auftritt, was doch sonst selbstverständlich ist. Aber der Grund liegt ja auf der flachen Hand, weil es eben, wie jeder aus 16 19ff. weiss und sonst aus unsrem Zusammenhang erfährt, Gott ist, von dem dieses Auftreten erwartet wird. Dessen Wohnung aber ist nicht על-עפר sondern בשמים, במרומים (16 19). Dass demgemäss נִרְאָה oder יֵרֵד zu sagen gewesen wäre (Di.), trifft nicht zu, weil קום und nicht jene Verba von dem Auftreten im Rechtsstreite gebräuchlich sind. Ueberflüssig sind einer so natürlichen, ja selbstverständlichen Erklärung gegenüber Uebersetzungen wie in pulvere, in arena = »auf dem Kampfplatze« (Umbreit zur Wahl neben dem richtigen), was nirgends vorkommt und unhebräische Sitten voraussetzt, oder »über dem Staube« d. i. im Himmel. Wenn Hahn sich dafür auf 16 19 beruft, so bedenkt er nicht, dass der Zeuge dort in seiner fernen Wohnung weilt, hier auftritt, wo man sein bedarf. Zwar könnte man damit einem Einwand zu begegnen suchen, den Di. in die Worte kleidet: »ohnedem erscheint Gott Cp. 38 gar nicht auf der Erde, sondern spricht aus dem Sturme sein entscheidendes Wort«. Aber das ist blosse Silbenstecherei, da er

26 Und hinter meiner Haut, die ‘so’ zerfetzt,

auch so auf Erden, in dem irdischen Rechtsstreit auftritt; umschreibt doch Di. selbst das עַל עִפָּר von 41 25 »unter den Irdischen«. Und wäre es anders, so ist weder Jahwe noch der Dichter verpflichtet, Hiob's Erwartungen nach dem Buchstaben zu verwirklichen. — Alle diese Scheinwiderlegungen dienen nur dazu, die schlechteste Erklärung des עַל־עִפָּר als die einzig mögliche übrig zu lassen. Es soll heissen »über dem Staube, dem Hiob anheimfällt« (Di.), »auf dem Staub des Grabes, dem Grabe« (Si.). Fragen wir zunächst, ob עִפָּר wirklich »Grab« heisst, wie שַׁחַת, בּוֹר »Grube« dafür gebraucht werden, so lautet die Antwort: Nein! Es heisst in allen Stellen die in Betracht kommen, nur »Erde, Erdstoff«, als das Element, auf das sich der Tote hinlegt, in das er bei Völkern, die die Toten begraben, gebettet wird. So שָׁכַב עַל, אֶל־, לְ »sich auf, in die Erde legen« c. 7 21. 20 11. 21 16; יָרַד לְ »in die Erde hinuntergehn« Ps 22 30; שָׁכַן לְ »in der Erde ruhen, liegen« Jes 26 19; הִשְׁכִּין לְעַל »auf, in die Erde legen« Ps 7 6; bestimmter לַעֲפַר תָּשִׁית »du wirst mich in die Todeserde legen« Ps 22 16; רְשַׁנֵּי אַדְמַת־עָפָר »die im Erdboden schlummern« Dan 12 2; ganz kurz c. 17 16 »wenn auf der Erde [wir sagen: in der Erde] Ruhe ist«. Dies sind sämmtliche Stellen. Ueberall also wird erst durch unmittelbare Beziehung des Toten zum Erdboden, durch begleitende Tat- oder Verhältniswörter die Verwendung der Erde zum Grabe kenntlich gemacht. Diese Bedeutung liegt also vielmehr in den Wörtern »sich legen, liegen, ruhen, schlafen, hinlegen«, nicht in dem Worte עִפָּר. Es steht damit ganz wie mit unsrem: »sich in die Erde, unter den Rasen legen; ins Gras beissen müssen, beissen lassen; unter die Erde bringen«. Sobald man עִפָּר, Erde, Rasen, Gras aus jener Beziehung zum Toten löst, heissen sie nicht mehr dasselbe, und so kann »er wird auf der Erde auftreten« niemals heissen »er wird über meinem Grabe auftreten«. Wäre Hiob's Tod und Begräbnis vorher erwähnt, so möchte man fragen, ob עֲפָרִי, was Si. (diesmal auch Bi.) wiederum einfach hineincorrigiert, bedeuten könne »das Stück Erde, das meine Leiche in Anspruch nimmt«, obgleich es hart genug wäre und keinerlei Beleg dafür anzuführen ist; da das nicht der Fall, ist es vollends ausgeschlossen. Aber עִפָּר wird auch nach Gen 2 7 [Koh 3 20 vgl. Hi 10 9. 33 6] für den Stoff gebraucht, aus dem der Mensch gebildet ist und in den er durch die Verwesung wieder verwandelt wird. Das letztere heisst שׁוּב אֶל (עַל) עָפָר »zur Erde zurückkehren«, richtiger »wieder zu Erde werden« c. 10 9. 34 15. Gen 3 16. Koh 3 20, vgl. 12 7. So heisst der verweste Mensch ganz eigentlich עִפָּר »wird [was dann nichts ist als eine Handvoll] Erde dich preisen?« Ps 30 10. Koh 12 7. Aber auch der lebende Mensch kann nach seinem Stoff und Ziel so heissen Gen 3 16. Ps 103 14: »bedenke, dass wir Erde, Staub sind«. Wenn es also in diesem Sinne heisst, dass Gott über dem Staube auftrete, so mag Hiob ruhig am Leben bleiben, ohne das Lügen zu strafen. Zu fragen wäre wiederum höchstens, ob עֲפָרִי würde bedeuten können »die Handvoll Erde, zu der ich dann geworden sein werde«, wobei man die Frist bis zur völligen Verwesung nicht pressen dürfte. Man könnte sich dafür auf Ps 104 29 תִּשׁוֹבוּן וְאֶל עֲפָרָם berufen. Zwar halte ich dort das ם für aus רוּחָם im ersten Gliede eingedrungen und lese nur עֲפָרוֹ; aber ich gestehe doch gerne, dass ich, wenn hier עֲפָרִי stände, nicht anders zu erklären wüsste. Ich bin also gegen Si.'s und Bi.'s Text (s. oben) — aber nur so verstanden, nicht wie sie es tun — wehrlos. — Das ist aller im A. T. zu Gebote stehende Stoff, gewiss überreichlich, um einen Schluss daraus zu ziehen. Er scheint für die post-mortem-Erklärung so ungünstig wie möglich auszufallen. Nur eine mögliche Auffassung gibt es auf Grund der letzten Reihe von Stellen; sie ist von Wellh. in seiner vortrefflichen Anzeige des Dillmann'schen Hiob (JdTh. 16. 1871, S. 556) aufgestellt, wird aber von diesem nicht erwähnt. Es kann heissen: Gott wird [als Zeuge] gegen den Staub, d. h. gegen die armen, sich überhebenden Erdensöhne, die Freunde (4 19) auftreten, last not least. Diese Erklärung ist durchaus zulässig, auch das kleine Bedenken, dass Hiob selbst nicht minder Staub ist, wirft sie nicht um; auch dass sonst קוּם עַד nur mit ב »gegen« vor-

Und aus meinem Fleisch werd' ich schauen Gott:

---

kommt (Dtn 19 15. Ps 27 12), gibt nicht den Ausschlag. Die Entscheidung zwischen dieser und der oben zuerst vertretenen Erklärung muss deshalb lediglich dem Gefühl überlassen bleiben, das gewiss bei dem gleichzeitigen Leser einen deutlichen Ausspruch tat; mir scheint jene den Vorzug zu verdienen. Auch Hoffm. übersetzt: »der zuletzt hienieden zur Stelle sein wird«. In jedem Falle enthält v. 25 nicht das Geringste von einer Verlegung hinter Hiob's Tod, wie das Wellh. auch ausdrücklich hervorhebt, obgleich er die ganze Stelle ebenfalls jenseitig versteht. — Zuletzt sei festgestellt, dass der Text, wenn man ihn nicht unnütz quält, ganz leicht ist und keinerlei Anlass zu der kleinsten Aenderung gibt. Auch war es, soviel mir bekannt — abgesehen von des Hier. heimlichem מֵעִפַּר אָקוּם und Luthers מעפר יְקִימֵנִי — erst Si. und Bi. vorbehalten daran zu denken. Der letztere zieht auch LXX folgend יקום zu v. 26. — **26** Da der erste Halbvers wahrscheinlich beschädigt ist, wird man gut tun mit dem zweiten zu beginnen. Dieser kann ganz wohl nach der weit überwiegenden Meinung der Ausleger gefasst werden »und ohne mein Fleisch (meines Fleisches ledig) werde ich Gott schauen« (vgl. 11 15. 21 9). Das könnte wiederum ganz wohl heissen »nachdem ich den Leib abgelegt« d. h. tot bin; denn בשר kommt häufig genug für den ganzen Leib vor (vgl. nur 13 14 und 19 20 in unsrer Herstellung, 6 12 u. s. w.). Doch könnte dies mit den folgenden Worten zusammen nicht heissen, wie H. Schultz (Bibl. Theol.[4] S. 707) es fassen wollte: »ich sehe Gott jetzt (mit den Augen des Geistes), wie er, nachdem mein Leib gänzlich vernichtet sein wird, als mein Bluträcher auftreten wird«. Nicht darum ist das abzuweisen, weil אחזה nur futurisch gefasst werden könnte, sondern weil מבשרי dann Apposition zum Objekt אלוה wäre, und dies nur in derselben Person denkbar ist, also entweder »ich sehe (im Geiste) mich ohne mein Fleisch«, oder »ich sehe (im Geiste) Gott ohne sein Fleisch«. Auch die zweite Fassung, die Schultz zur Wahl stellt, »ohne mein Fleisch d. h. in der geistigen Ekstase [vgl. etwa *χωρὶς τοῦ σώματος* II Kor 12 3] seh' ich Gott«, liegt sehr fern, da man davon doch nicht im Augenblicke der Ekstase selbst so redet. Vielmehr wird man bei der Auffassung מבשרי unumwunden die Möglichkeit der obenerwähnten Auffassung zugestehn müssen. Ohne vorläufig andres in Erwägung zu ziehen, nehmen wir nun ואחר עורי dazu, und zwar wieder vorläufig mit der Annahme, dass אחר zu עורי gehört, und nach der geläufigsten Uebersetzung »und nach meiner Haut«, d. h. »wenn meine Haut nicht mehr vorhanden ist«. Jetzt wird jene Möglichkeit durchaus fraglich: »meines Fleisches ledig« kann heissen »meines Leibes ledig«, »meiner Haut und meines Fleisches ledig« kann dies nicht heissen. Denn dann steht בשר sicher nicht mehr für den ganzen Leib, sondern heisst »Fleisch« im engeren Sinne, was zwischen Haut und Knochen sitzt; nimmt man nun die Haut dazu, so bleiben mindestens die Knochen übrig (vgl. z. B. 10 11), und sie sind gerade der wichtigste Bestandteil des Leibes, der, etwas hyperbolisch ausgedrückt, zum Leben genügt. Gerade bei einer Krankheit wie der Aussatz wären solche Wendungen ganz begreiflich. Zum Beweise dient allein schon der richtig hergestellte v. 19a mit seiner Parallele Thr 4 8; sicher aber müsste Di. es zugeben, der מות מעצמותי 7 15 auffasst »den Tod lieber als dieses Gerippe«. Umbreit ist also vollkommen in seinem Rechte, wenn er bei eben dieser Auffassung der beiden Worte dem Hiob das Leben lässt. Man kann mit Bestimmtheit sagen, dass der Verfasser, wenn er an den verstorbenen Hiob dächte, sich deutlicher ausgedrückt haben würde, zumal bei der Aeusserung einer so unerhörten Erwartung. Ebenso jetzt Beer. — Nun aber ist überhaupt, zunächst für ואחר עורי, diese Auffassung stark zu beanstanden. Di. sagt kurzweg: »hinter d. h. nach meiner Haut«; Rosenmüller erörtert noch die Zulässigkeit dieses »d. h.«, indem er nach Pareau aus dem arab. بعدكم dafür anführt, was er in dem אַחֲרָיו »nach ihm«, d. h. »nach seinem Tode« c. 21 21 leichter gehabt hätte. Aber »nach einer Person« und »nach jemandes Haut« ist

27 Den ich mir günstig werde schauen

---

etwas verschiedenes, da jene einen Zeitverlauf wenigstens umschliesst, diese durchaus örtlicher Natur ist. Danach heisst אחר עורי »hinter meiner Haut«, d. h. von meiner Haut noch umschlossen, also bei Leibes Leben. Es wird doch als Grundsatz gelten müssen, dass אחר bei einer Handlung »nach«, bei einem Gegenstand »hinter« heisst. Vgl. zu diesem Gebrauche Jes 57 8 אַחַר הַדֶּלֶת וְהַמְּזוּזָה und Cnt 2 9 עֹמֵד אַחַר כָּתְלֵנוּ וּמַשְׁגִּיחַ מִן־הַחַלֹּנוֹת »er steht hinter unsrer Mauer und späht aus dem (durch das) Fenster«. Hier ist auch das parallele מן von מבשרי geben, und auch dies wird neben dem örtlich zu fassenden ואחר »aus meinem Fleische heraus« zu übersetzen sein. Diese Auffassung von מבשרי ist schon häufig vertreten worden, so von Schultens nach Vorgängern, von Eichhorn, Rosenm. v. Hofmann (Th. Stud. u. Kr. 1847 S. 931); die von ואחר עורי fand ich nur bei dem Letztgenannten, und doch gibt erst sie den Ausschlag für die erstere. Indessen es bleibt dabei, dass auch »nach meiner Haut« und »ohne mein Fleisch« nicht gleichbedeutend ist mit »nach meinem Tode«. — נקפו זאת. Es gibt dafür keine befriedigende Erklärung. Grammatisch möglich wäre nur (v. Hofm. nach Aelteren) נקפו von נקף »umgeben« als femininische Nominalform, nach aramäischer Art für נקפות (vgl. עִקְשׁוּת), dazu würde זאת passen: »hinter meiner Haut, diesem Ueberzuge, dieser Hülle«. Aber überzeugend ist weder die Form noch der Sinn. Nimmt man נִקְפוּ als Verbalform, so müssen für den Plural »sie haben abgeschlagen, zerfetzt« (vgl. Jes 10 34 und נֹקֶף Jes 17 6. 24 13) wieder die stets dienstbereiten unsichtbaren Mächte herangezogen werden (G-K 144. 3b Anm., vgl. oben zu 4 19), und das זאת bleibt unerklärt, da עור masc. ist, und זאת weder »so« heissen kann, noch *δεικτικῶς* »dies da«, noch »wird dies geschehen«. Im übrigen böte diese Fassung die Möglichkeit אחר als Conjunction damit zu verbinden »nachdem sie meine Haut zerschlagen haben«, wenn auch dafür נקפו עורי zu erwarten wäre. Es erübrigt noch die Punktierung נִקְפוֹ »die er (Gott) so zerfetzt hat«; aber für זאת gibt auch das keine Hülfe. Hoffm. punktiert so, um dann, indem er זאת auf die Inschrift von v. 23f. bezieht, zu übersetzen »dann würde nach meiner Haut [meinem Tode] dies ihn [Gott] herabklopfen«, nach נֹקֶף זַיִת, wie eine Olive, die so hoch im Baume hängt, dass man sie nicht erreichen kann. Hier vereinigen sich alle oben gerügten Irrtümer der Auslegung mit einer höchst wunderlichen Vorstellung. Dazu kommt das ganz unzulässige perf. und der Geheimsinn von זאת. — Beachtet man, dass das ו in נקפו zu viel ist und זאת so nicht zu gebrauchen ist, so wird man am leichtesten beidem abhelfen, wenn man liest נִקַּף כָּזֹאת »hinter meiner Haut, die also zerschlagen ist«; ein Hinweis auf deren erbärmlichen Zustand wäre nach 7 5. 18 13 u. s. w. sehr erklärlich. Sicher redet נקף bei jedem Versuch, der es als »herabschlagen, zerschlagen« versteht, von der zerstörenden Wirkung der Krankheit, und schon damit sind wir an die Lebenszeit Hiob's gebunden. — Doch ist es gewiss niemand zu verdenken, wenn er annimmt, das die Verderbnis tiefer greift. Immerhin entsprechen sich ואחר עורי und מבשרי, richtig verstanden, so vortrefflich, dass sie sich gegenseitig schützen, und so der Fehler mit Wahrscheinlichkeit auf das נקפו זאת beschränkt bleibt. Ob man dafür נִשְׁקַפְתִּי lesen sollte: »Und hinter meiner Haut spähe ich aus«? Beer vermutet נִקְפַּזְתִּי oder נִקְפַּז אִתִּי, was er übersetzen will »und nachher, wenn meine Haut zusammengeschrumpft ist«. Das ist sie doch wohl jetzt schon, so dass die Parallele zu »ohne mein Fleisch« zu schwach erscheint. Vgl. 30 18. — Den Ausgangspunkt für weiter greifende Versuche hat meistens LXX abgegeben. Deren Text in 25. 26a lautet: *οἶδα γὰρ ὅτι ἀέναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων· ἐπὶ γῆς ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα.* So B, während A richtig *ἐπὶ γῆς*, א unbedingt falsch auch *ἀναστ.* noch zu v. 25 zieht. Uebergangen ist ואחר, da es schwerlich in *ἀναστ.* aufgelöst ist wie ואחרון in *μέλλων*. Statt nun aber mit Bi. ואחר als Dittographie von ואחרון zu streichen, wird man umgekehrt annehmen müssen, dass es wegen des ואחרון übersehen ist; denn nur aus seinem Verlust erklärt sich die Herüberziehung des יקום in der »freien« Uebersetzung *ἀναστῆσαι* zum Folgenden, während es nach Sinn und Rhythmus unbedingt zu

Und meine Augen sehen 'werden', und nicht als Fremden —
Mir schmachten die Nieren in meinem Leibe.

---

v. 25 gehört. Nur Bi. kann Veách'roná 'al ''fári mit Va'ní jadá't-: go'lí chaj auf die gleiche metrische Stufe heben, während LXX nur einen Stichos übrig lässt. Dagegen retrovertiert Si. ebenso fein wie wirksam *ἀναστῆσαι* in לְחַיּוֹת (vgl. Jes 38 9 *ἀνίστημι* für חיה), vergisst aber ganz, dass es nun vergeben ist, und lässt es als יקום in v. 25 zum zweiten Male stehn. Vollends das dem נקפו entsprechende *τὸ ἀναντλοῦν*, das recht wohl aus dem hebr. Worte erraten sein kann, ohne weiteres als מְכַלְכֵּל zurückzuübersetzen (warum nicht wenigstens נשֵׂא?) ist unerlaubt. Freilich schliesst Si. beide Vorschläge in ?? ein. Bi.[1] ואחר עֵדִי נָקְפָה זאת »et postea, his praesentibus absolutis [vgl. יִנְקֹפוּ Jes 29 1] veniet testis meus«, von Cheyne als das bis dahin Beste anerkannt, führt mit עֵד־ für עד einen neuen an sich brauchbaren Gedanken ein. Heute combiniert er ihn mit LXX zu יִקֹּם עֵדִי נִקְמַת זאת »mein Zeuge wird hierfür Rache nehmen«, wofür freilich נִקְמָתִי (er übersetzt selbst »Mein Zeuge wird mich [warum nicht »dies?«] rächen«) viel besser wäre. Ueberzeugend ist die Herstellung schwerlich, dem Sinne nach besser als die von 1882 sicherlich. — 26 b lautet bei LXX: *παρὰ γὰρ Κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη*, woraus man längst die Lesart וּמִשַּׁדַּי (vgl. *Κύριος* für שדי 6 4. 14. 14 1. 24 1) für ומבשרי und die Punktierung אֵלֶּה für אֱלֹהַּ erschlossen hat. Es leuchtet ein, dass die Lesart durch blossen Ausfall des ב, also aus ומשרי, wie von selbst entstehn musste, ebenso notwendig dann die Punktierung אֵלֶּה. Nun ist der griechische Satz ganz und gar müssig, während der hebräische nicht nur gewichtigen Sinn hat, sondern auch durch c. 38 mit der Tat, durch 42 5 mit Hiob's eigenen Worten bestätigt wird. Trotzdem nehmen Bi. und Mx. diese Varianten in ומשדי אחזה אלה einfach herüber, und letzterer postuliert für a danach ein Glied etwa des Sinnes »Spät noch werde ich mein Heil erschauen«. Si. retrovertiert ohne jeden Grund sklavisch: וּמֵאֱלוֹהַּ נַעֲשׂוּ לִי אֵלֶּה, sogar נעשו statt יֵעָשׂוּ, wohl weil LXX *συνετελέσθη* hat. Das heisst schwerlich die Stütze, die die Uebersetzungen uns bieten, richtig gebrauchen. Bi.[2] benutzt den oben ermittelten Zwischentext zwischen MT und LXX משרי zu der Fassung וּמְשָׂרַי אֹחֲזָה אָלָה »und meine Gegner trifft der Fluch«, eine sehr leichte Aenderung und ein Sinn, der vortrefflich zu seinem ersten Gliede (vgl. oben) passt. Aber warum nicht תֹּאחַז; wo sind die Belege für משרי, da das Pi. von שרה »streiten« sich nirgends findet; warum die dritte Person von seinen Gegnern, während v. 28 f. die einfache Anrede hat? So gewinnt man den Eindruck eines kunstvoll erklügelten Textes. Hoffm.'s אַחְזֶה Hiph. »ich will [euch] zeigen« will nur den folgenden Vers erleichtern. Technisch eben so glänzend endlich, wie sachlich unmöglich ist die Herstellung von Neubauer (Athenaeum, 27. 6. 85.). In v. 25 stellt er für גאלי zur Wahl אֵלִי und liest die letzten Worte כָּל־עָפָר יָקִיץ. In v. 26 liest er נקפד oder נקפה für נקפו, בשרי [הוּתָם?] והתום für זאת ומבשרי. »Ich weiss, das mein Erlöser lebt und endlich alles Fleisch auferwecken wird, Und nachdem meine Haut zerstört und mein Fleisch verzehrt ist, werde ich Gott schauen«. Diese Ueberzeugung von der Auferweckung aller Menschen gehört so wenig hierher, dass die Stelle damit als Glosse erwiesen wäre. Man wird sie daher nicht erst durch Textänderung einführen. — 27 »Welchen ich mir schauen werde« bietet keine Schwierigkeit, das לי »für mich, als mir günstigen« wird belegt durch 13 7, noch besser durch Gen 31 42. Ps 56 10. 118 6. Si. bemerkt zu אשר, es habe keine Beziehung, und verbessert deshalb אֹתוֹ. Die Beziehung auf Gott ist bei אשר so deutlich wie bei אתו, und wo bleibt nun das ἃ der LXX? Aber schön ist das Relativum hier nicht. Neigt man zu einer Aenderung, so liegt אַשְׁרֻנִי oder אַשְׁרֻנִי כִּי für אשר אני viel näher, mit dem schönen Sinne »Preist mich selig, mir werd' ich ihn schauen« (vgl. 29 11), der auf einmal Leben in die lahme Rede bringt. Erst nachträglich sehe ich, dass Neubauer a. a. O. schon vermutet hat אַשְׁרֵינִי אחזה אֵלִי, »selig bin ich, ich werde meinen Gott sehen«; die erste Aenderung schwerlich so gut, die zweite nicht wahrscheinlich, weil es eben nicht selbstverständlich ist, dass Hiob Gott als den seinigen bezeichnen kann. — Im zweiten Gliede muss, was bisher überall übersehen ist, ועיני יִרְאוּ gelesen werden, da das perf.,

28 Wenn ihr sagt: »wie wollen wir ihn verfolgen,
Und die Wurzel der Sache in 'ihm' finden!«,

---

zumal vor dem folgenden כלו, das auf die Gegenwart geht, unerträglich ist. Von den beiden י ist das eine übersehen. Für עינים als masc. vgl. nicht nur Cnt 4 9 (Ketib). 6 5. Zch 4 10, sondern vor allem unten c. 21 20 יראו עינו. Vgl. zu dem Satze die wörtliche Erfüllung 42 5. Trotzdem und trotz LXX streicht Bi. die beiden Glieder kurzerhand als »auf falscher Erklärung von 26 b 2 [אֱלוֹהַּ] beruhendes Einschiebsel«. Umgekehrt wird man daraus auf die Unrichtigkeit seiner geistreichen Herstellung von v. 26 einen sicheren Schluss ziehen. — ולא זר kann nom. und acc. sein: »(meine Augen) und kein Fremder« oder »und nicht als Entfremdeten, als Feind«. Das letztere ist in der Parallele zu לי und vor dem Ausdruck schwärmerischer Sehnsucht im dritten Gliede unbedingt vorzuziehen; das ו von ולא könnte (muss nicht) Dittographie aus ראו sein. Bei der Auffassung als nom. wäre für זר zu erwarten אחר, und dann ständen immer noch die folgenden Verse damit in Widerspruch. Nur Hoffm. entgeht dem mit der Uebersetzung: »den ich (jetzt) allein schaue u. s. w.«, dann aber אחזה (vgl. zu v. 26) »[euch] zeigen werde«. Das ist überflüssige Mühe für einen lahmen Sinn. Bis hieher von v. 25 (ואני) an setzt Si. alles als Glosse unter den Text, weil darin die Auferstehung der Toten im Widerspruch mit dem Buche Hiob als möglich angesehen werde (vgl. Dan 12 13. II Mak 7 9. 11). Wir haben gesehen, dass das nur der Fall ist, wenn man sie mit Si. (לחיות, עפרי, ואחרני) hineincorrigiert. — Das dritte Glied hat niemanden zu einer Conjectur veranlasst trotz des *πάντα δέ μοι συντετέλεσται ἐν κόλπῳ* der LXX, das mit seinem כלת אתי für כלתי wohl als Warnungstafel für die vorhergehenden Verse aufgerichtet werden darf. Der Ausdruck für verzehrende Sehnsucht ist noch stärker als כלו עיני; כליות »Nieren« für das Innerste, neben לב, wird zuerst von Jeremia gebraucht (11 20. 12 2. 17 10. 20 12, dann Ps 7 10, und unsrer Stelle besonders nahestehend Ps 16 7. Prv 23 16). — **28** כי תאמרו durchaus wie 21 28, nur dort rückwärts angeknüpft, und כי אמרתי 7 13, vgl. 9,27, das כי den Vordersatz einleitend, das Ganze einen gehegten Gedanken der Wirklichkeit gegenüberstellend. — מה kann hier nur »was, wie sehr!« bedeuten, wie 6 25a. 26 2f. Die Freude der Freunde an der Hetze wird damit ausgedrückt. — רדף mit ל nur hier wie mit אל nur Jdc 7 25; ob für den acc. (vgl. zu 5 2)? — Allerlei falsche Auslegungen des Gliedes sind bei Di. verzeichnet. — In b ist דבר die Sache, um die es sich handelt, also Hiob's Leiden, nichts andres, שרש ד׳ die Wurzel, d. i. Ursache seines Leidens unter Gebrauch eines leichtverständlichen Bildes (vgl. שרש ähnlich II Reg 19 30. Jes 14 29, und sonst 4 8. 15 35 u. s. w.). נמצא kann mit בי nur als Niph. gefasst werden, der Satz ist dann indirekte Rede »die Wurzel der Sache sei in mir gefunden«. An sich ist das möglich (vgl G-K 157 Beispp. a); aber in dieser lebhaften Rede und nachdem a direkt eingeführt ist, nicht. Deshalb ist, was Sy (und LXX text. rec.) Targ. Vulg. Mscc. bieten, בו statt בי (so auch Si. Beer), nicht erleichternde Lesart (Di.) sondern die einzig mögliche. נמצא ist dann 1. p. pl. impf., genau wie נרדף. Aber auch sachlich ist נמצא בי falsch, da die Freunde keineswegs behaupten, schon heraus zu haben, was die Ursache zu Hiobs Bestrafung ist, sondern ihn eben noch verfolgen, d. h. ihm zusetzen, um es herauszubringen. Vielleicht ist בי alte Berichtigung von dem Verständnis aus, als wenn בו auf Gott ginge. Dass LXX das Glied mit בי nicht verstanden und darum unübersetzt gelassen haben, ist begreiflich genug. Bi. streicht danach das Glied und verbindet a mit 27 c zu einem unmöglichen Verse, mit dem er sogar eine neue Strophe beginnt. Seine Uebersetzung: »Es schmachtet meine Seele, Die rastlos ihr verfolget« lässt dieses Missverhältnis freilich nicht erkennen. — **29** גור = יָגוֹר wie 41 17. Ps 22 24 u. s. w., לכם dat. comm. wie הָשָּׁמֶר לְךָ u. s. w. (G-K 119. 3. c. 2). — חרב Gottes Strafgewalt, hier nicht wie 15 22. 27 14 eine von vielen Möglichkeiten der Strafe, sondern einziges Sinnbild der endgiltigen (vgl. etwa Zch 13 7. Röm 12 7). Der Aenderung bedarf es nicht; Si.'s חָרְבָּה »Verwüstung« ist unrichtig, da

29 So fürchtet euch nur vor dem Schwerte,
Denn 'derlei' sind Schwertesverschuldungen,
Damit ihr erkennt, 'es gibt einen Richter'!

---

dies nur von Städten und Ländern, nicht von Personen steht; Mx.'s חָרֵף »Schmähung« missversteht das מפני. — b עונות חרב versteht sich leicht als »todeswürdige Vergehen«, vgl. »vor den Richter gehöriges Vergehen« c. 31 11. 28, ebendort auch v. 2f. 14. 23 und besonders Mt 5 21ff. Nun giebt das mit חמה keinen Sinn, man mag als Subject dieses nehmen »denn Grimm [Bezeichnung des Verhaltens der Freunde?] ist Schwertesverschuldungen«, oder jenes »denn Schwertesverschuldungen sind Grimm«, nämlich Gottes, was schon stärker im Subjekt enthalten wäre. Auch חֲמַת statt חמה (Syr. Vulg. »quoniam ultor iniquitatum gladius est«) hilft nicht, da חמה eben nicht ultor heisst. Dagegen ist der Vorschlag von Gesenius, חֵמָּה für חמה, ebenso leicht wie gut: »denn derlei (Hartherzigkeit, Schadenfreude, Verfolgung) sind todeswürdige Vergehen«. Beer meint, es liege dann der Schluss nahe, dass das Glied eine Glosse sei; aber b erleichtert den Anschluss von c. Wer sich dabei nicht beruhigen will, muss besseres beibringen. Das ist bisher schwerlich geschehen. Den Wortlaut der LXX *θυμὸς γὰρ ἐπ' ἀνόμους ἐπελεύσεται* retrovertirt Mx. in כי חֲמַת עונות תָּבֹא, Si. in כי ה' בָּעַוָּלִים תבא, Bi. in כי ה' עַל עו' unter Streichung von חרב: alle drei nicht überzeugend. Ebensowenig Hoffm.'s עֲנוֹת (inf. von ענה) »denn Zorn lautet des Schwertes Antwort«. Besser ist Hitzig's עוֹרֶרֶת (für מְעוֹרֶרֶת) statt עונות, aber nur in der Uebersetzung »denn der Grimm schwingt das Schwert«; auf derselben Linie bewegt sich Wr.'s שנות [soll aramäische 3. f. s. sein, lies etwa שָׁנְנָה] »denn der Grimm wetzt das Schwert«, und Di.'s כי נֹקֶמֶת עו' »denn das Schwert rächt die Vergehen«, die genaue Rückübersetzung der Vulgata. Diese drei Vorschläge haben den Vorzug, c besser vorzubereiten. — In c ist das ש rel. in שדין in jedem Falle höchst bedenklich, ob man nun das Ketîb als שֶׁדִּין »dass Gericht« oder nach dem Targ. שֶׁדַּיָּן »dass ein Richter« oder nach dem Ḳerê mit unklarer Absicht שַׁדּוּן liest. Bi. streicht deshalb trotz LXX das ganze Glied, zumal es über seine vierzeilige Strophe überschiesst. Aber ein dreigliedriger Vers zum kräftigen Abschluss und eine besonders ernste Warnung ist ganz am Platze, und so wird man vor der Amputation doch an Heilung denken müssen. Mx. מִדְוָן [nach der sonstigen Punktierung besser מָדוֹן] »damit ihr unwürdiges Gezänk erkennt« ist leicht, aber passt dem Sinne nach schlecht; Ew.² אֵי שָׁדְכֶם, dem Sinne nach ähnlich, ist in jeder Hinsicht gewalttätig; kaum minder Si.'s כִּי שֻׁדָּדוּ (scil. עולים), wofür mindestens ישדדו zu fordern wäre. Feinsinnig, aber auch kühn ist Hi.'s לְהָבִין (leichter הבין) »damit ihr lernt verständig sein« (vgl. 18 2). Besser als alle diese ist שַׁדַּי »damit ihr den Allmächtigen kennen lernt« (Ew. Reuss, Wr. Di. Beer); doch ziehe ich selbst vor zu lesen תֵּדְעוּ יֵשׁ דַּיָּן »damit ihr erkennt, es gibt einen Richter!« Das י ist aus dem überschüssigen ן leicht gewonnen, die Verderbnis damit ebenso leicht erklärt, und dem שֶׁדַּיָּן des Targ., das auch Hoffm. billigt, wächst damit das Einzige zu, was noch fehlt, aber unentbehrlich ist, der Ausdruck für die Existenz. Gerade Hiob gebraucht יש sehr häufig (12 mal unter etwa 100 im A.T.) und nachdrücklich (z. B. 11 18. 14 7). So schliesst die Rede vortrefflich.

Das Ergebnis dieser eingehenden Untersuchung sei kurz zusammengefasst. 1) Die vorhergehenden Reden schliessen die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode aus (c. 14), überwinden die auf eine Rechtfertigung nach dem Tode ohne eigenes Erleben (16 18) und schreiten bis zur Bitte um ein Einschreiten Gottes bei seinen Lebzeiten (16 19—17 4) vor. Wäre daher der Wortlaut von 19 25ff. bis zur Unverständlichkeit entstellt, so dürfte nur die Gewissheit dieses Einschreitens, nicht eines Erlebens nach dem Tode vorausgesetzt werden (umgekehrt z. B. Schwally, Das Leben nach dem Tode, S. 110 ff.). 2) In Wirklichkeit ist der Wortlaut besser als an vielen unbeanstandeten Stellen des Buches. V. 25, ganz unversehrt, zeigt kein Spur von Jenseitigkeitsgedanken; der entscheidende v. 26 enthält in den Worten ואחר עורי und מבשרי, nicht nur in der

20 [1]Da hob Sophar der Na'amatite an und sprach:
[2]Darum bescheiden mich meine Gedanken
Und 'des'wegen mein Ungestüm in mir:

---

nächstliegenden Auslegung sondern auch in der von den post-mortem-Auslegern bevorzugten, genau das, was zu erwarten war, nämlich ein Schauen Gottes noch vor dem bald und sicher zu erwartenden Tode; v. 27ff. setzen bei diesem Auftreten Gottes zur Entscheidung des Streites die Anwesenheit beider Parteien voraus und beseitigen damit ausdrücklich die Annahme der Jenseitigkeit. — Zu diesem Ergebnis aus dem Vorhergehenden und der Stelle selbst stimmt die zweite Hälfte des Buches. Denn 1) bleibt die Anschauung Hiob's von dem Dasein nach dem Tode fernerhin genau dieselbe, die er von c. 3 an geäussert hat, die von dem öden Schattendasein im Todtenreich. So nicht nur für alle anderen Menschen 21 23—26. 24 24, mit dem Worte שְׁאוֹל 21 13. 24 19, sondern auch für sich selber 30 23, »denn ich weiss, in den Tod willst du mich heimbringen, und ins Versammlungshaus für alles Lebendige«, sogar mit demselben nachdrücklichen »ich weiss« eingeführt wie unsre Stelle. Damit lässt sich die Erwartung eines jenseitigen Erlebens nur als Unfolgerichtigkeit und in einer Verschwommenheit verbinden, die weder zu der Einführungsformel noch zu dem reiflich erwogenen Werke eines Dichters und Denkers passt. Indessen auch dies nur dann, wenn die Erwartung eines Schauens Gottes bei Lebzeiten völlig aufgegeben wäre. Schlösse doch dieses zweifellos eine weit grössere Genugtuung in sich, als jenes; denn dass Hiob ein Leben nach dem Tode abgesehen von der Rechtfertigung nicht erwarte, giebt man bereitwillig zu (z. B. Wellhausen u. Smend, vgl. unten, auch Di. S. 177). Nun aber wird im Gegenteil 2) die Erwartung eines Schauens bei Lebzeiten entschieden festgehalten. In 23 2—10 sehnt sich Hiob danach und erwartet davon seine Rechtfertigung, in 31 35—37, am Schluss seiner Reden, fordert er Gott geradezu zum Erscheinen auf. Liegt in beiden Stellen eine gewisse Abschwächung der Vorstellung gegenüber der begeisterten Zuversicht unserer Stelle, so ist das eine hier, das andere dort je aus dem Zusammenhang wohl zu begreifen; aber die Hoffnung Hiob's richtet sich doch unverrückt auf denselben Punkt. Wenn Gott nun wirklich in c. 38 erscheint und diese Hoffnung in allem Wesentlichen erfüllt, nur mit dem Zusatz der Demütigung, die Hiob nottut, so liegt darin die denkbar stärkste Bestätigung dafür, dass wir in 19 25ff. den Augenpunkt richtig genommen haben. Von der anderen Anschauung aus verläuft der Blick in das Leere, und wollen wir auch aus unsrem Vorrat diese Leere mit dem Leben im Jenseits anfüllen, so fände doch Hiob dort das nicht mehr, was er sucht, die Rechtfertigung. Er fände sie nicht, einfach weil er sie schon hienieden gefunden hat. Wenn Smend (Altt. Theol. S. 499 Anm.) auf meine frühere Bemerkung, das B. Hiob habe dann einen »doppelten Boden«, bemerkt, den habe es auf alle Fälle, so hat er dabei den Fall der richtigen Auslegung nicht berücksichtigt; und wenn seine Behauptung bei den beiden, die er zur Wahl stellt, nämlich Rechtfertigung nach dem Tode a) mit eigenem Erleben, b) ohne dieses, zutrifft, so beweist das nur, dass sie beide falsch sind. Einem Postulate aber, wie es etwa Wellhausen (JdTh. 16, 1871 S. 556) ausspricht, wird der Dichter schon durch c. 14, durch das blosse Aufgreifen des Gedankens an ein Leben nach dem Tode bei schroffster Abweisung, für seine Person in einem so erstaunlichen Maasse gerecht, dass er weitere Siege getrost seinen Enkeln überlassen kann.

Cap. 20. Das Capitel lässt eine Abteilung gar nicht zu, ebenso wie c. 15: nach kurzer abweisender Einleitung (2—4) führt v. 5 zum Gegenstand hinüber, dem Untergang des Frevlers, wofür Hiob beweislos genommen wird. Der Stempel des leidenschaftlichen und rohen Ṣophar ist der Rede deutlich aufgedrückt (vgl. zu c. 11). — 2 שעפים wie 4 13, vgl. סְעָפִים I Reg 18 21. — השיב »erwiedern, Bescheid geben«, mit dem acc. wie 9 12 13 22 u. s. w. — Für לכן, das sich nur auf v. 3 beziehen lässt, bietet LXX mit *οὐχ οὕτως*

3 Schimpflichen Verweis muss ich hören,
Und Wind für meine Einsicht erwidert mir.
4 Weisst du das etwa aus der Urzeit,
Seit Menschen gesetzt auf die Erde?

---

ein לָא בֵן, das guten Anschluss an c. 19 bewirkt (gebilligt von Mx. Bi. Hoffm. Si. Beer): »Da gibt mir doch mein Nachdenken andren Bescheid!« Das begründende בעבור in b müsste dann an a anschliessen. Nun gibt »und [oder: und zwar] wegen meines Eilens, Drängens in mir« weder bei לכן noch bei לא כן einen rechten Sinn: »darum« aber heisst בעבור nicht. Ein זֹאת (Bi.[1]) oder בֵּן (Di. zur Wahl) wird man dahinter einsetzen müssen, vielleicht aber darf man es bei בַּעֲבוּרָהּ für »des wegen« bewenden lassen, was vor חושי leicht wäre. Si. hält b für ein Bruchstück und lässt es unübersetzt. Voigt schlägt vor וּבְעִבּוּר תּוּשִׁיָּה בִּי »und zwar wegen des tüchtigen Verstandes in mir«. Hoffm. zieht das Glied als וּבִ֫ zum Folgenden: »Zum Dank für meine Ueberlegung [?] u. s. w.«; doch wird damit der Versbau zerstört. Ueberdies ist das חושי בי kaum verdächtig, da es zu dem heissblütigen, polternden Ṣophar recht gut passt. Beer תְּשִׁיבֵנִי, וְתַעֲבִיר, viell. שִׂיחִי: »Nicht also widerlegst du mir meine Zweifel und beseitigst du mein Drängen (Sinnen) in mir« ist sprachlich kühn, dem Sinne nach zu zahm. — 3 a bezieht sich deutlich vor allem auf 19 2f. Zu מ' כ vgl. מ' שְׁלוֹמֵנוּ »Züchtigung zu unsrem Heil« Jes 53 5. — אשמע vgl. zu 9 29. — b übersetzt man meistens (vgl. Di.) »und der Geist aus meiner Einsicht gibt er mir Antwort«. Es liege die Anschauung zu Grunde, dass seine Erkenntnis in ihm durch ein höheres Princip geweckt sei. Aber dem widerspräche ja מבינתי, das als die Quelle des Geistes seine eigne Einsicht bezeichnete. Ferner kommt רוח allein als Quelle eines Wissens höherer Art nirgends im B. Hiob vor. 32 8 muss רוח אֵל oder רוחו gelesen werden. »Ein Geist, der mehr als ich wissen will« (so Beer), kann רוח מבינתי nicht heissen. Dagegen ist רוח 6 26. 8 2. 15 2. 16 3 »Wind, eitles Gerede«, und 11 2. 18 2 bieten dem entsprechende Anfänge der Freundesreden. Echte Einsicht war, was sie geboten haben, Wind, was Hiob erwidert. Das מן von מבינתי ist das des Ursprungs (Si-S c)), ähnlich bei הוֹכִיחַ »züchtigen« 22 4, הֹבִישׁ »zu Schanden werden« Jer 10 14 etc., שָׂמַח sich freuen Prv 5 18; es ist veranlasst durch die unmittelbare Gegenüberstellung von Einsicht und Wind, wie Ruf und Echo. Dafür gibt es keine passendere Präposition. Richtig Hitz. Hoffm. — רוח masc. wie 4 15. 8 2. — Deutlich tritt Ṣophar's »Ich« hier als Inbegriff der Freunde auf. — Nur so verstanden bildet auch b mit a ein Paar, während Di. den bedenklichen Vorschlag machen muss, 3 a und 2 a mit einander zu vertauschen. Nach unserem Verständnis schliesst sich v. 3 an v. 2 sowohl mit לא כן als auch mit לכן an; im letzteren Falle ginge das »dárum« und »déswegen« vorwärts auf v. 3, nämlich »weil ich schimpflichen Verweis und windige Antwort hören muss«, und kennzeichnete recht gut die sich überstürzende Leidenschaft des Ṣophar. — 4 An dem Verse ist neuerdings viel experimentiert worden. Mx. liest nach Syr. Sy הֲזֹאת (kein Hebräisch, er müsste ה streichen) und ידעתי »das weiss ich u. s. w., dass (v. 5 ff.)«, Si. erreicht dasselbe besser durch הֲלֹא für הזאת nach LXX (Th?) »weisst du nicht, dass (v. 5 ff.)«? Beide aber müssen, da ein Mensch nicht etwas wissen kann, seit es Menschen gibt, den Vers von מני עד an als prädicativen Accusativ nehmen: »Weisst du nicht als von Ewigkeit her u. s. w. [geltend], dass u. s. w.?« So Di. mit Beibehaltung von הזאת »weisst du wohl?«, was wenig Unterschied macht. Hoffm. zieht מני עד וגו' einfach als Zeitbestimmung zu v. 5 und lässt das כי dort nachgestellt sein (statt vor מני עד): »Hast du davon gehört?: Von jeher u. s. w. währt der Jubel u. s. w.« Aber wir haben es nicht mit einem Prosatext zu tun. Der Vers kann nur höhnisch gefasst werden und hat sein genaues Seitenstück an 15 7f.: »Das ist gewiss urzeitliche Weisheit, du bist ja der erste Mensch«. So ist v. 4 ein neuer Beweis für unsere Auffassung von v. 3. Was dort geradeaus »schimpflicher Verweis« und »Wind« hiess, heisst hier höhnisch »Urweisheit«, natürlich nach Hiob's angeblicher Meinung von sich selber. Und weiter passt dazu vortrefflich v. 5, da das מקדם zweifellos Berichtigung des מני עד וגו'

5 Nein, der Frevler Frohlocken ist nicht weit her,
Und des Ruchlosen Freude ist auf einen Augenblick.
6 Wenn sein Dünkel zum Himmel ragt,
Und sein Haupt an die Wolken stösst —
7 Wie sein Dreck vergeht er auf immer,
Die ihn sahen, sprechen: »Wo ist er hin?«
8 Wie ein Traum verfliegt er, dass man ihn nicht findet,
Und wird verscheucht wie ein Nachtgesicht.
9 Das Auge erblickte ihn und kanns nicht mehr,
Und nicht wieder erschaut ihn seine Stätte.
10 Seine Söhne werden als Geringe 'misshandelt',
Und seine Hände müssen hergeben sein Gut.

---

ist, eingeführt durch das berichtigende כי (vgl. genau so 22 2), von Bi. gestrichen, nur vermeintlich nach LXX, vgl. Beer. — שׂים ist nicht part. pass. sondern inf. statt שׂוּם wie Jes 10 6 (Ket.). II Sam 14 7 (Kerê) »seit dem Setzen Menschen (acc.) u. s. w.« — Bi. streicht 2 b. 3. 4 b, vermeintlich nach Ur-LXX, und behält 2 a. 4 a mit den Lesarten לא כן nach *οὐχ οὕτως* und זאת ולא nach *καὶ οὐχὶ* in 2 b LXX, in dem er gewiss richtig 4 a der Ur-LXX erkennt. Doch tritt für die Streichung von 4 b von allen hexaplarischen Zeugen nur der Bodlejanus des lat.-hexapl. Textes ein, während der Zeuge aller Zeugen, der Sahidicus, diesmal die ganze fehlende Stelle 2 b. 3. 4 b aufweist. Danach fällt Di. das wahrscheinliche Urteil, dass die Textlücke nicht auf Ur-LXX, sondern auf einem Zuwenig der Handschrift des Orig. beruhe, während Bi. die viel schwierigere Annahme vertritt, dass Th's Uebersetzung hier auch in den Sah. eingedrungen sei. — Nun aber der Text als solcher? Bi. muss zunächst von LXX stark abweichen. Er behält זאת, was dort hinter *καὶ οὐχί* fehlt, liest ידעתי, jene יֹדְעֵהֶם (*συνίετε*), er behält עד, was jene nicht übersetzen (*μᾶλλον ἢ καὶ ἐγώ* = מֶנִּי, nicht מִנִּי עֹד, wie Bi. meint). Ferner klingt seine Uebers. »Nicht so gibt mir mein Sinn ein (2 a); Nicht lernt' ich ew'ges Recht so (4 a)!« zwar sehr hübsch, übersetzt aber den für 4 a hergestellten Text sehr kühn. Endlich ist ein so knapper Eingang der Rede unwahrscheinlich, die spätere Erweiterung unerklärlich, und das Gestrichene sieht keineswegs aus wie eine Glosse. Die Verse sind daher zu behalten. — **5** Der Jubel meint wieder vor allem 19 25ff.; von dieser Aeusserung der Siegesgewissheit Hiob's ist der Uebergang zum tatsächlichen Geschick des Frevlers leicht gemacht. Der Schluss »du bist ein Frevler, also gilt das auch von dir« braucht nicht erst ausgedrückt zu werden. — מִקְרוֹב muss eine Redensart sein ganz ähnlich unsrem »nicht weit her sein« oder »Lügen haben kurze Beine« (ebenso Dtn 32 17, ähnlich wohl Jer 23 23). — **6** שׂיא (nur hier wie שׂא nur Ps 89 10), gehört jedenfalls zu נשׂא und ist gebraucht wie שְׂאֵת 13 11. 31 23, nur dass hier schwerlich wirkliche, sondern vermeintliche Hoheit, Selbstüberhebung, gemeint ist. Vielleicht ist ein aus שְׂאֵתוֹ verstümmeltes שׂאו falsch ergänzt. — **7** כגללו (von einem nom. גֵּל mit Auflösung des verdoppelten Cons.) »Kotballen«, ausdrücklich von menschlichem Kot Ez 4 12. 15, vgl. ferner Zph 1 17. I Reg. 14 10. Für getrockneten Viehdünger als Brennmaterial ist das Wort im arab. ganz geläufig (vgl. Wetzst. bei Del.[2]); doch denkt Sophar hier nicht an irgend welche Verwendung, sondern greift nur nach einem seiner würdigen Bilde. — ראיו das part. mit perfektischer Bedeutung (M 384) vgl. zu 7 8. — **8** Bi. erspart mit נִמְצָא für ימצאהו nach *εὑρεθῇ* der LXX zwei Silben. — וידד Hoph. nur hier, etwas künstlich, vielleicht ist wie Gen 31 40 (vom Schlafe) das Kal וְנָדַד zu lesen. — **9** שזקף wie 28 7. — תשורנו dürfte nach תוסיף aus ישורנו verschrieben sein (Di. Beer). Der Vers wird von Bi. nach LXX gestrichen, Beer schwankt; doch sieht er nicht wie eine Glosse aus. Wohl lässt sich begreifen, dass es LXX mit 2 Versen genug schien; aber auch in 7 8—10, wovon unsre Stelle das genaue, aber auch geschickte Gegenstück ist (zu 9 vgl. auch 8 18),

11 Seine Knochen waren voll Jugendkraft,
Und mit ihm legt sie sich in den Staub.
12 Wenn das Böse ihm süss im Munde schmeckte,
Er es barg unter seiner Zunge,
13 Damit sparte und es nicht fahren liess,
Und es zurückhielt [noch] im Gaumen:
14 Seine Speise verkehrt sich in seinen Eingeweiden:
Otterngalle hat er im Leibe.
15 Reichtum verschlang er und muss ihn ausspein,
Aus seinem Bauche treibt ihn Gott hervor.

16 Otterngift sog er ein,
Ihn mordet der Natter Zunge.

---

werden 3 Verse darauf verwandt. — **10** Da der Frevler nun todt ist, kommen folgerichtig seine Söhne an die Reihe wie 5 4. 18 19. Das hindert nicht, dass sein eignes Ergehn von v. 11 an in neuen Bildern aufgegriffen wird, zumal durchaus nicht das Schicksal eines bestimmten Frevlers gemalt wird; es ist daher ganz falsch, wenn Bi. daraufhin בניו streicht. — יְרַצּוּ soll ohne Zweifel Pi. von רצה sein, was nur hier vorkäme, »sie müssen Niedrige um ihre Gunst angehn«, eine gezwungene Vorstellung; יָרֹצּוּ mit der Bedeutung »seine Söhne (acc.) misshandeln Geringe« wäre bei dieser Wortstellung ebenso unverständlich wie im Deutschen. Es wird vielmehr יֵרֹצּוּ (nach תֵּרוֹץ Ez 29 7) als Niph. zu punktieren sein. — b kommt in dieser Gestalt post festum, da es nicht den Grund für a nachholen kann, am wenigsten mit dem Impf. (תָּשֵׁבְנָה statt תְּשִׁיבֶינָה G-K 72. 5). Entweder es ist וִידֵיהֶם zu lesen (Verderbnis nach בניו) oder וִילָדָיו (21 11) und יָשִׁיבוּ, das dann nach dem verderbten ידיו berichtigt wäre. Möglich wäre auch Umstellung der beiden Versglieder. Bi.'s Herstellung יָרֹצּוּ דַלִּים יָדָיו | תְּשִׁבֵּן אוֹן וְלֹא יַעֲזְרֶנָּה (die letzten beiden Worte aus 13 a nach LXX 14 a, dem nächsten Stück der Ur-LXX, geändert) ist das Aeusserste von Willkür und ausserdem mit dem impf. ירצו und dem »er kann es nicht helfen« (das Hamburgische tut hier dieselben Dienste wie das Englische, auf das Bi. verweist) kein Hebräisch. S. zu v. 14. — און (18 7) steht auch Hos 12 9 wie sonst (v. 15) חַיִל für Vermögen, Reichtum. — **11** עלומו wie 33 25 dort neben נֹעַר, auch mit Betonung der Kraft; mit עלם »verbergen« hat es nichts zu tun. — תשכב fem. sing. wie 27 20 (G-K 145. 4). — **12** תמתיק vgl. deutsch mundartlich »es macht warm, kalt«. Köstlich, wenn auch nicht eben fein, ist in v. 12 f. geschildert, wie ein Naturmensch oder ein Kind mit einem Leckerbissen verfährt. — **14** Auf einmal macht das Böse seine Giftnatur geltend. — מרורה Galle wie v. 25; die Bitterkeit lässt in ihr den Sitz des Giftes suchen; vgl. »Gift und Galle!« — Von v. 11—14 hat Ur-LXX nach Bi. nur die beiden von ihm in v. 10 (s. dazu) verwendeten Worte ולא יעזבנה = *καὶ οὐ μὴ δυνηθῇ βοηθῆσαι ἑαυτῷ*. Di. belässt ihr auch 14 a und sieht den angeführten Satz vielmehr als Zusammenfassung des Ausgelassenen an, was richtiger sein dürfte. In jedem Falle sind die Verse so vorzüglich, dass sie keine Glosse bilden können, und zugleich so derb und für den Zshg. entbehrlich, dass man ihr Uebergehn begreift (so auch Di. Beer). Auf den textkritischen Wert der LXX fällt von da aus ein sehr zweifelhaftes Licht. — **15** Ein neues Bild, wieder ein echt ṣopharisches. Für das tempus consec. וַיְקִ׳ dürfte nach b וִיקִ׳ zu punktieren sein (die überlieferte Form gebucht G-K 111. 4 2 β). — אל streicht Bi. und liest יֹרִשֻׁנוֹ »man u. s. w.«, weil er für sein Metrum eine Silbe zu viel hat. — Si. schiebt hinter בלע v. 23 a mit ויהי statt יהי ein und beginnt b mit ויקאנו, ohne Gründe anzugeben; auch eine Uebersetzung des so gewonnenen Verses will mir nicht gelingen. — **16** Der Vers wiederholt 14 b und und unterbricht den Zshg. von v. 15 und 17. Er müsste mindestens mit v. 15 die Stelle wechseln; da er aber gänzlich müssig ist und die Zunge statt des Zahns (Ps 140 4 liegt die Sache

17 Er darf nicht sich freun an den Bächen,
An ‘ Flüssen von Honig und Sahne,
18 Indem er hergibt ‘seinen’ Erwerb, nicht verschlucken darf:
Wie ‘sein’ Gut, so sein Eintausch, er darf nicht frohlocken.
19 Denn er richtete zu Grunde, liess liegen die Geringen —
Raubte er ein Haus, er darfs nicht ausbauen.
20 Denn ‘ sein Bauch kannte keinen Frieden —
Mit seinem Begehrten wird er nicht entkommen.

---

anders) kein besonderes Vertrauen erweckt, so dürfte er als falsch eingereihte Glosse zu 14b zu streichen sein. — **17** אל ירא ב vgl. zu 3 9. 5 22. — פלגות gewiss nicht Wasserbäche, sondern durch b erläutert. Der Parallelismus zwingt zur Abteilung, der Form nach wird daher פל als stat. abs. zu betrachten sein. Zur femin. Pluralform vgl. Jdc 5 15f., anders unten c. 29 6. — נחרי und נחלי appositionell einander beigeordnet (G-K 130. Anm.). Aber schon Hupfeld vermutete, dass eines oder das andere Glosse (oder besser Dittographie) sei, am wahrscheinlichsten נחרי (Mx. Di. Si. Bi. Beer); Hoffm. נח' ד' ונח', חמאה rhythmisch etwas schwer gegenüber a. — **18** משיב zum part. vgl. 12 17. Statt dessen nach LXX לָרִיק zu lesen (Mx. Si.) verbietet deren sehr freie Haltung. — יָגָע nur hier für das (im st. constr. u. m. suff.) häufige יְגִיעַ (10 3. 39 11. 16); aber auch hier ist das Suffix kaum entbehrlich, und so wird unter Herüberziehung des folgenden ו zu lesen sein יָגְעוֹ לֹא. — תמורה »Tausch, Eintausch« vgl. 15 31, auch 28 17. — עלס hier wie 39 13 (und Prv 7 18) Nebenstamm zu עלז und עלץ, die Hiob nicht kennt. — Schwierig ist כחילו תמורתו: »gemäss dem Gute seines Eintauschs, so (ו der Folge) darf er nicht frohlocken« befriedigt nicht, noch weniger befriedigendes vgl. bei Di. Man könnte בְּחֵיל »über sein Tauschgut« lesen, (so viele Mscrr.), besser noch כְּחֵילוֹ »wie sein Gut, so sein Eintausch« (vgl. 15 31), was Targ. Schult. Umbr. Hirz. Renan dem überlieferten Texte abgewinnen wollten; kühner wäre עָמֵל statt כחיל. Dagegen sollte man an den gut hiobischen Worten תמורתו und יעלס nicht rütteln, am wenigsten auf Grund der LXX, die sich ganz frei ergeht. So Hoffm. כְּחַיִל und יָלָעַס (nach dem Syr.) »je mehr er lauert auf seinen Tauschgewinn, desto weniger verzehrt er ihn«, eine recht fragwürdige Uebersetzung. Bi. ebenfalls יִלַּעַס nach *ἀμάσητος* und בָּחוֹל »wie Sand ist sein Eintausch, sodass er ihn nicht kauen kann«, mit ironischer Anspielung auf Sand als Bild der Menge; nur müsste בַּחוֹל punktiert werden, und das wäre eine achte Silbe. Si. zieht כחיל als הַחַיִל zu a und liest b וְלֹא יְגַרְמֵהוּ וְלֹא יְלָעֵט »und kann ihn nicht zerbeissen noch verschlingen«. — **19** Von hier an wird die Art, wie er den Reichtum erworben, als Grund seines Schicksals ins Auge gefasst. Wirkungsvoll ist das unvermittelte Nebeneinanderstehen der Verba (G-K 154. Fussn. a)); Hoffm.'s עֶזֶב = עָצֵב »saurer Erwerb« taugt nicht, weder an sich noch zu רצץ. Si. liest für עזב nach LXX *οἴκους* בָּתִּי, richtiger findet Beer darin מַצַב oder משב. Beer's beide Vorschläge, וְעָזַב hinter רלים oder עשק statt עזב, bessern nichts, der erste ist obendrein sprachlich bedenklich. — b erklärt das רצץ als die Enteignung von Haus und Hof. ולא יבנהו kann des Tempus wegen nicht heissen »statt es zu bauen« oder »das er nicht gebaut«. Möglich wäre nur »und wollte es doch nicht ausbauen« oder unter Voraussetzung des häufigeren Geschehens (womit sich das perf. גזל wohl vertragen würde) »und baute es doch nicht aus«: beides zur Kennzeichnung der unersättlichen, ziellosen Habgier. Indessen die Verse 20f. knüpfen jedesmal an das Vergehn gleich die Strafe an; darum ist auch hier die an sich leichteste Auffassung »er erlebt den Ausbau nicht« vorzuziehen. Die beiden Sätze von b bilden der Sache nach die Hälften eines Bedingungssatzes (vgl. G-K 159. 2f). — **20** שלו nur hier als nom. abstr. statt שַׁלְוָה, was neben c. 16 12 (adj.) sehr auffällt. Fordert das auf שלוה zu lesen (so Si.), so erweckt anderseits das בבטנו »er kennt keine Ruhe in seinem Bauche« wenig Vertrauen, man möchte deshalb שלוה בטנו lesen, wobei ידע vor dem femin. בטן nicht hindert (G-K 145. 7). Nach LXX *τοῖς ὑπάρχουσιν* בְּטֻבוֹ für בבטנו zu lesen (Bi.[1] Si.) verbietet schon das-

21 Nichts entrann seinem Fressen —
Drum hat sein Glück keine Dauer.
22 In seines Ueberflusses Fülle wirds ihm knapp,
Alle Gewalt des Unheils kommt über ihn.
23 'Jahwe', seinen Bauch zu füllen
Lässt gegen ihn los seines Zornes Glut
Und regnet über ihn mit seiner Speise.
24 Er flieht vor der eisernen Rüstung,
Da durchbohrt ihn der eherne Bogen.
25 Er zieht — es fährt aus seinem Rücken
Und die Klinge aus seiner Galle,
Er muss hin, über ihm Schrecken.

---

selbe Wort in v. 21; Mx. retrovertiert vollends das ganze Glied כי לא יֶשַׁע לוֹ בְּטֻבָו (ähnlich Beer). — In b חמודו zu punktieren (Mx. Si.) würde dieselbe Aenderung in Ps 39 12 nach sich ziehen. Dagegen ist יִמָּלֵט (Si. Beer) eine Verbesserung, da das Pi. ohne נפשו causativ ist. — Wr. will יְמַלֵּא statt ימלט »mit dem, was er sich wünscht, darf er [ihn] nicht füllen«, was neben v. 23 nicht übel wäre. — Bi. streicht den Vers als in LXX fehlende, zur Erklärung von v. 21 bestimmte Glosse; indessen fehlen in Wirklichkeit (vgl. Di. Tk., Beer) 20b und 21a, und die Wiedergabe von 20a. 21b macht durchaus den Eindruck einer Zusammenziehung, die hier sehr begreiflich ist. — **21** שריד hier sächlich, wohl auch v. 26. Statt ל möchte man מן erwarten. — יחיל wie Ps 10 5. — **22** מלאות inf. constr., מְלֹא ist als Nomen gebräuchlich (G-K 74. Anmm. 2). שפקו (so Baer und Ginsburg nach den besten Zeugen für die lect. rec. ספקו) hier »Ueberfluss«, vgl. das Verbum I Reg 20 10. Dem entsprechend wird יֵצֶר (mit zurückgezogenem Tone vor לוֹ für יֵצֵר) hier äussere Not, Mangel bezeichnen. — עמֵל »jede Hand des Mühseligen (3 20)« gibt kaum einen möglichen Sinn; man wird daher mit LXX Vulg. und Neueren עָמָל punktieren müssen. Dass das Unheil eine Person wird und Hände bekommt, verleitete zu falscher Punktierung. Ob ausserdem יד כל umzustellen wäre, mag erwogen werden. — **23** Handelnde Person ist hier Gott, wie הרון אפו beweist, dass er nicht genannt ist, muss nach der Rolle des עמל in v. 22 doppelt auffallen. יהי kann nicht dem ישלח u. s. w. untergeordnet werden »dass sie zur Füllung seines Bauches diene, entsendet er seines Zornes Glut« u. s. w.; es könnte nur wie sonst וְהָיָה zur Einführung dienen, auffallend genug. Hier greift Wr.'s Vermutung sehr erwünscht ein, dass יהי aus רַחְוֶה verstümmelt sei (vielleicht missverstandene Abkürzung). Freilich wäre dieser Gottesname selbst wieder ein Anstoss, aber vgl. 1 21. 28 28 und zu 12 9; wir können nicht wissen, ob er nicht öfter noch durch nachbessernde Hand entfernt ist. Jedenfalls kommt so und nur so Leben in den Vers. Allerdings fehlt a (י' ל' ב') in LXX und wird danach von Bi. Beer (wie schon von Mx.) gestrichen. So fällt zugleich das 3. Glied fort. Aber ist ein Glied hinzugesetzt, so ist es nicht a sondern das unbildlich redende b, da c das erste durchaus voraussetzt. — וימטר mag man וימטֵר punktieren (Si. Bi.), vgl. G-K 109. 2b) Anm. — עלימו muss hier sing. sein (G-K 103, 2, Fussn. 3), ist aber vielleicht nach dem Schluss des folgenden Wortes für עָלָיו verschrieben. Mx. Di. Si. Bi.). — בלחומו verdankt den Vokalbuchstaben wohl nur dem Gefühl, dass weil von Gott die Rede ist, etwas besonders darin liegen müsse. Mit Zph 1 17 lässt sich unser לחום nicht in Einklang bringen. Man lese also בלַחְמוֹ (zu ב vgl. 16 4). Hoffm. erläutert ganz richtig »ein für die Habgier eingerichtetes Manna« (vgl. Ps 78 27. 30f.). Dafür nach ὀδύνας חֲבָלִים zu lesen (Mx. Si.) oder בַּלָּהָה (Schwally), בַּלָּהוֹת (Bi.), פֶּחָם (Beer) beseitigt nur das echt ṣopharische und daher gewiss ursprüngliche Bild. — **24** Er entgeht dem göttlichen Geschosse nicht, ob es ihn aus der Nähe oder aus der Ferne trifft (vgl. Am 9 2—4). »Rüstung« für den Krieger, den man eben von ferne an

26 Alles Dunkel ist für ihn aufgespart,
(?) Aufgehoben . . . (?),
Ihn frisst ein Feuer, das keiner facht,
Verzehrt 'wird', was übrig in seinem Zelte.
28 Fort muss der Ertrag seines Hauses,
Zerronnen am Tag seines Zornes.
27 Der Himmel enthüllt seine Schuld,
Und die Erde erhebt sich wider ihn.

---

ihr erkennt. Si. retrovertiert a nach LXX *καὶ οὐ μὴ σωθῇ ἐκ χειρὸς σιδήρου* in לֹא יִמָּלֵט מִפְּנֵי ב׳, ganz ohne Not. — חלף »durchbohren« nur noch Jdc 5 26. — **25** Si. (Beer) würde mit seiner Aenderung ויצא שֶׁלַח nach LXX *διεξέλθοι δὲ διὰ σώματος αὐτοῦ βέλος* Recht haben, wenn es sich nicht um einen Fliehenden (יברח v. 24, von Si. beseitigt) handelte, dem das Geschoss in den Rücken, nicht von selbst aus ihm heraus fährt. שלף ist gut, durch Jdc 3 22 bezeugt; dass der Getroffene nach dem feindseligen Geschoss greift und es in dem Triebe sich davor zu retten herauszieht, das Natürlichste von der Welt. — Bi.'s שֹׁלֵף יְוֹצֵא, ohne הוא hinter ש׳ kaum zulässig, dient wohl nur zur Ersparnis einer Silbe (v'joçé' statt vajjóçe). — Punktiere מִגֵּוֹה (Bi. Hoffm. Si. Beer), da גוה für גֵּו sonst nirgends. — »Blitz« für »Klinge« wie Dtn 32 41. Ez 21 15. 20. Hab 3 11. Si. וּבָרַק als Verbum »es blitzt hervor«, weniger gut. »Galle« vgl. 16 13. — יהלך mit den Accenten zum Vorhergehenden zu ziehen ist dem Sinne nach möglich, nicht nötig, für den Versbau unzulässig, da der Rest für ein Glied zu kurz ist, während b kraft des schweren ממ׳ genügt. Danach muss יהלך wie 14 20 gefasst werden »er fährt dahin«. So wird ein vortrefflicher Abschluss dieses Bildes erzielt: er stirbt an Gottes Geschoss. Viel schwächer ist der Sinn, wenn man יהלך (Mx.) oder יהלכו (Bi. Si. Beer) zu אמים zieht »es ergehen über ihn Schrecken«. Das wird nötig, wenn man das Glied wegen Verwerfung dreigliedriger Verse oder der Strophenabteilung zuliebe zum folgenden ziehen muss (Mx. Bi. Beer); übrigens erwähnt Bi. dabei nicht, dass עליו אמים in LXX fehlen. — **26** »Alle Finsternis ist aufbewahrt seinem Aufgesparten« (Ps 17 14) ist doch ein frostiges Wortspiel; לְצֶאֱצָאָיו »seinen Sprösslingen« (Mx. nach Syr.) scheitert an der Rückkehr zu seiner Person in b; צפון nur als Variante von טמון anzusehen und danach bloss טמון לו׳ zu lesen (LXX Si. Beer) liegt nahe, ohne ganz zu befriedigen. Vielleicht steckt in dem צפון eine verstümmelte Parallele zu a. — תְּאָכְלֵהוּ soll wohl als Passiv zum Ḳal verstanden werden, »es wird ihm zu essen gegeben Feuer«, doch wird einfach תֹּאכְלֵהוּ zu punktieren sein (G-K 68. 1. a. E. Mx. Di. Bi.). — לא נפה: »es ist wunderbares Feuer (vgl. 15 34), das keine menschliche Arbeit verlangt (vgl. לֹא בְיָד 34 20. II Sam 23 6). Der Rection nach dem fem. אש bedarf es nicht, weil auch das pass. den acc. regieren kann (G-K 121 1). Daher nicht mit Mx. נָפַח »das er nicht angefacht«; das braucht nicht erst in Abrede gestellt zu werden. — Dagegen ist die Punktierung יֵרָע als Niph. für יֵרָעֶה (Olsh. Hoffm. Di. Si.) erwünscht wegen des fem. תאכלהו. — שריד auch hier wohl sächlich (v. 21). Beer denkt an שָׁבִיב mit ירע. — **27** Himmel und Erde treten in Gottes Dienste, des Frevlers Schuld zu offenbaren, gewiss mit Anspielung auf Stellen wie 16 18ff. 19 25ff. — **28** יִגֶּל nach der Punktation von גלה »in die Verbannung gehn, geführt werden«, was z. B. Hos 10 5 auch von כבוד, Jes 24 11 von משוש הארץ ausgesagt ist. — נגרות von נגר Niph. »zerfliessen, zerrinnen« (II Sam. 14 14. Thr. 3 49). Auffallend ist das fem. plur. für »Zerrinnendes«, während נִגַּר oder נִגָּר genügte (nach ביתו verschrieben?). Diesem vom Wasser entnommenen Ausdruck besser entsprechend wollen Ew. Mx. יִגַּל von גלל »sich fortwälzen« (כַּמַּיִם Am 5 24) punktieren; Beer יָגֹל יָבָל »ein Strom schwemmt fort«, doch gibt das יִבְלֵי מַיִם Jes 30 25. 44 4 dazu kaum das Recht, auch גלל ist so nicht nachweisbar. Demselben Zwecke dient die Herleitung des נגרות von גרר entweder im Sinne »fortgeschleppt« (Böttcher, Hoffm.) oder in dem andren »zusammengerafft« (Ges. Olsh. Mx.); doch wäre dann נִגְרֹתָו zu lesen: »was er zusammengerafft«. Si. נִגְעוֹ יום א׳ »ihn trifft der

29 Das ist das Teil des frevlen Menschen von der Gottheit
Und sein zugesprochenes Erbe von Gott.

21 1 Da hob Hiob an und sprach:
2 Höret, o höret meine Rede,
Und diene das zu euren Tröstungen.
3 Ertraget mich und lasst mich reden,
Und nachdem ich geredet, magst du höhnen.
4 Geht meine Klage denn gegen Menschen,
Oder warum sollt' ich nicht die Geduld verlieren?
5 Wendet euch zu mir und erstarret,
Und legt die Hand auf den Mund!
6 Erschreck' ich doch, so oft ich dran denke,
Und Schauder packt meinen Leib.

Tag s. Z.«, frei nach LXX. Di. will lieber wegen der Unterbrechung des Zshgs. zwischen v. 27 u. 29 יְגַל punktieren von גלה »offenbaren« mit Beziehung auf יְבוּל »der Ertrag s. H. muss sich offenbaren als«, aber nicht befriedigend. Hoffm. bezeichnet den Vers als Epexegese zu 27, Bi. streicht ihn der Unterbrechung wegen (hier ohne Stütze an LXX!). Eher sollte man ihn mit v. 27 die Stelle tauschen lassen, da er doch nicht das Aussehen einer Glosse hat. Als weitere Ausführung von 26c wäre er sehr erwünscht. — **29** vgl. 18 21. — Aus metrischen Gründen vertauscht Bi. מאלהים und מאל. Beer liest für אמרי nach 27 13 עָרִיץ.

Cap. 21. Hier sucht Hiob die Freunde in ihrem Lager auf, indem er ganz sachlich, ohne jeden Seitenblick auf sein eignes Schicksal, das Ergehn des Frevlers, das sie ihm immer wieder entgegenhalten, nach der Erfahrung prüft. Sein Ergebnis ist das entgegengesetzte bis zur Umkehrung einer sittlichen Weltordnung. Er treibt damit seinen Widerspruch auf die Spitze, aber mit grossem Erfolge den Freunden gegenüber. — 2f. תלעיג (oder תלעג Olsh.) sing. wird gegen תלעיגו (LXX Olsh. Mx. Reuss, Si. Bi. Beer) festzuhalten sein, als besonderer Seitenblick auf Ṣophar, ganz entsprechend 16 3 zwischen lauter »ihr«, vgl. umgekehrt 18 2—4, während 26 2ff. rein singularisch sind. Auch liegt darin die richtige Antwort auf 20 2f., wo Ṣophar allein für die Freunde auftritt. — In MT enthalten die Verse selbst bitteren Spott, 2b im Rückblick auf 15 11 (16 5). LXX bietet in 2b ἵνα μὴ ᾖ = וְאַל תהי und in 3b οὐ καταγελάσετέ μου = לֹא תַלְעִיגוּ. Dann ist es in 2b flehentliche Bitte: »lasst dies nicht eure Tröstung sein«, in 3b Zuversicht: »danach werdet ihr nicht [mehr] spotten«. Der herbe Ton des Schlussverses 34 möchte für MT sprechen, v. 5 und das eigne Grauen in v. 6 mehr für LXX; die Entscheidung ist nicht leicht. — 3b sklavisch aus LXX zu retrovertieren אַל לֹא תַלְעִגוּ בִּי (Si.) ist ein Missgriff. — **4** האנכי, als casus pendens (G-K 143. a) voraufgeschickt, betont nachdrücklich, wiesehr man sich in ihm irre. Si. erklärt es für Dittogr. aus v. 3 und liest nach Syr. הַאָמַר »soll ich m. Kl. an M. richten(?)«, viel schwächer. Beer liest הֲאָדָם. Vgl. zu dem Verse 13 3. — Das ואם der Doppelfrage ist vor מדוע im Grunde überflüssig, אי (z. B. 16 3. 38 28) wäre hier besser. Die Verderbnis ואם könnte aus v. 6 stammen. — Zu b vgl. 6 11. — **5** השמו Der Stamm שמם kommt in demselben Sinne 17 8 als Kal יָשֹׁמּוּ, 18 20 als Niph. נָשַׁמּוּ, hier als Hiph. vor. Das Auffallende des letzteren spiegelt sich in der Lesart הָשַׁמּוּ oder הֲשַׁמּוּ, die den unmöglichen impt. Hoph. herstellen will (O § 260, S. 271. 333). Eine Vereinigung auf gleichem Boden muss von der sicheren Form 18 20 ausgehn; damit ist für das B. Hiob das Niph. festgelegt und 17 8 יְשֻׁמּוּ, hier הָשַׁמּוּ herzustellen, was Si-S. für unsre Stelle freigibt. — Zu b vgl. 29 9. 40 4. — **6** Der Dichter selbst entschuldigt hier gleichsam seine Kühnheit, indem er zeigt, dass Hiob sich wohl bewusst ist, mit dem folgenden die Wurzeln des Gottesglaubens anzutasten. Die dich-

7 Warum bleiben die Frevler am Leben,
Werden alt, zudem rüstig an Kraft?
8 Ihr Same steht fest ‘’ neben ihnen
Und ihre Sprossen vor ihren Augen.
9 Ihre Häuser haben Frieden ohne Bangen,
Und mit nichten liegt Gottes Rute auf ihnen.
10 Sein Stier bespringt und nicht vergebens,
Seine Kuh kalbt leicht und wirft nicht fehl.
11 Sie lassen ihre Buben hinaus wie die Lämmer,
Und ihre Kinder hüpfen umher.
12 Sie singen zu Pauke und Cither
Und freun sich beim Klang der Flöte.
13 Sie verschleissen im Glück ihre Tage
Und sinken in Frieden zur Unterwelt —
14 Und sagten doch zu Gott: »Fort von uns,
Und deine Wege zu kennen begehren wir nicht,

---

terisch sehr hochstehende Schilderung lässt es spüren, dass ein neuer, noch unverbrauchter, Gegenstand angeschnitten wird. — אחז vgl. zu 18 20. — פלצות sehr starkes Wort, vgl. Jes 21 4. Ez 7 18. Ps 55 6. — **7** עתק hier »alt werden« wie Ps 6 8, anders 14 18. 18 4 und Hiph. 9 5. 32 15. Am Leben bleiben, alt werden ist dem Dogma sicheres Zeichen der Gerechtigkeit. — חיל ist hier schwerlich Macht und Vermögen, sondern körperliche Kraft und Gesundheit. — **8** לפניהם und עמם sind Varianten, von denen עמם unbedingt vorzuziehen ist (Si. Beer); dass sie ihr Leben neben dem wohlbehaltenen neuen Geschlecht weiterführen dürfen, ist von Bedeutung. Bi. streicht vielmehr עמם und behält dadurch 7 Silben. Die Auskunft es als עַמָּם zu b zu ziehen (Wr.) hat nichts für sich. Richtig betont Di. den Gegensatz zu 15 33f. 18 19. 20 26. — **9** שלום wie 5 24; der Hebraismus ist nicht mit Si. durch שָׁלְמוּ zu beseitigen. — Die Voranstellung des לא ist durch den Widerspruch bedingt. — **10** Ihm missrät nichts, auch nicht das Unberechenbare und Kleine. — הגעיל entweder »Widerwillen zeigen« oder »fortwerfen«, der Sinn ist klar. — פלט »entgleiten lassen« wie מלט und המליט Jes 34 15. 66 7, und פלח 39 3 (vgl. z. d. St.). Bi. streicht תפלט nur den 7 Silben zuliebe (ו wäre dann ו apodosis); aber auch a hat zwei Verba. — Nach LXX Vulg. שורָם, פרתָם zu lesen (Bi. Si. Beer) empfiehlt sich nicht, da daraus MT nicht zu begreifen wäre; Di. wird richtig urteilen, dass die Einzahl des Viehs dazu verleitete. — **11** Ebenso zahlreich, rudelweise, wie die Lämmer, und ebenso sorglos, fast unbehütet. — Die Ordnung der Verse zu ändern (Mx. Si. 7. 8. 11. 10. 9, Bi. 7. 9. 10. 8. 11, so oder so auch Beer) ist kein Anlass: 7. 8 sind allgemein, für sich abgeschlossen, 9—12 zwanglos geordnete Einzelzüge. — **12** ישאו scil. קוֹל, was auch fortbleiben kann (Jes 42 11), zumal bei so klarem Zusammenhang. — תף die Handpauke, das Tamburin, unentbehrlich, besonders für den Rhythmus der Musik. — בתף »mit Handpauke u. C.« die meisten Manuscripte, Targum, LXX. Die Lesart כתף ist weniger gut bezeugt, aber als die auffallendere nicht zu verachten; כ hiesse nicht »zur Zeit von« sondern »gemäss, zur Begleitung von«. Beer für ב. — שמח ist allgemeiner, schliesst auch den Tanz u. s. w. ein. Sie sind lustig und guter Dinge. — **13** Das Ket. יבלו ist stärker, die Ausnutzung bis zur letzten Faser ausdrückend, als das Ḳerê יכלי »sie vollenden« (36 11, vgl. 7 6). — יֵחַתּוּ die Punktation will wohl das Niph. von חתת (39 22) »sie werden [hinab]geschreckt« ausdrücken, das aber passt hier nicht. Lies mit Ew. Hrz. Di. St. Beer יֵחָתוּ i. p. für יֵחֲתוּ von נחת »hinabsteigen, herabfahren, eindringen« (vgl. davon Prv 17 10 תֵּחַת neben וַתִּנְחַת Ps 38 3, und G-K 20. 2c, 66. 2. Anm. 1). — ברגע muss einen sanften Tod bezeichnen; man fasse also

15 Was ist der Allmächtige, dass wir ihm dienten,
Und was sollt' es uns nützen, dass wir ihn angingen?«
16 »»Sieh, nicht in ihrer Hand liegt ihr Glück,
»». . . . . .««
17 Wie oft erlischt der Frevler Leuchte
Und kommt ihr Verderben über sie,
Teilt er Loose aus in seinem Zorn?

---

entweder רֶגַע hier als »Ruhe, Frieden« (G-Buhl) oder punktiere mit Hoffm. Beer וּבְרִגְעַ. Wieder retrovertiert Si. die blasse Uebersetzung der LXX *ἐν δὲ ἀναπαύσει ἅδου ἐκοιμήθησαν* in וּבְרֶוַח und נָנוּחוּ. — **14**f. So gut behandelt sie Gott, obgleich sie von ihm nichts haben wissen wollen. — סוּר מִמֶּנּוּ etwa »lass uns in Frieden!« — Gottes Wege kennen heisst hier wie 24 13 mit הָכִּיר die rechte Einsicht von seinen Forderungen haben und danach leben, vgl. ohne דְּרָכִים 18 21. — **15** Vgl. den Gegensatz 7 17. — הוֹעִיל »Nutzen haben« 35 3; ein wenig anders 15 3 und Jes 47 12. — בְּ פגע Jer 7 16. 27 18. — Der Vers fehlt in LXX; es beginnt hier die gründliche Säuberung der gotteslästerlichen Rede Hiob's, die man dem ganzen Capitel angedeihen liess. Niemand nach dem ersten Verf. hätte solche Aeusserungen gewagt; man begreift daher gar nicht, wie Bi. sich LXX anschliessen kann.

16—26 In diesem Abschnitt lässt sich Hiob die landläufigen Einwände (etwa von den Freunden) machen und weist sie im voraus zurück, um sie dann in v. 22 (ähnlich wie 13 6ff.) zu kennzeichnen als den Versuch Gott zu belehren, wie er es anstellen müsse. Nach diesem Siege lässt er noch einmal in voller Schroffheit seine Auffassung vom Weltlauf folgen, diesmal den Gottlosen und den Frommen schroff einander gegenüberstellend. — **16** Der erste Einwand, in seiner ersten Hälfte ganz verständlich. Nicht in seiner eignen, sondern in Gottes Hand liegt des Frevlers Glück, und da dieser nicht für ihn ist, kann er seines Glückes keinen Augenblick sicher sein (vgl. 20 5, besonders aber 15 20ff.). Den Satz aus Hiob's Munde so zu verstehn, dass sie alle dies Glück geniessen, ohne doch selbst die Lenkung ihres Geschickes in der Hand zu haben, und dass dies gerade das Rätselhafte sei (Di.), ist darum unmöglich, weil das seinerseits schon in v. 14f. eingeschlossen ist. Den Satz fragend zu fassen (man lese dann aber auch הֲלֹא) oder לֹא zu streichen (Mx. nach LXX, Beer eins von beiden) »Seht, sie halten in ihrer Hand ihr Glück!« gibt keinen Sinn. — Weniger befriedigt freilich die zweite Vershälfte. In der Fassung des MT עֵצַת als Beteuerung Hiob's »und des Frevlers Rat (Gesinnung) liegt mir fern!« ist der Satz nicht nur müssig, sondern schwächt die tapfere Zuspitzung seiner Ansicht vom Weltlauf in geradezu unerträglicher Weise ab. עֵינוֹ statt עֵצַת (Mx. Bi. Beer) hat an LXX *ἔργα δὲ ἀσεβῶν οὐκ ἐφορᾷ* eine recht schwache Stütze, gibt aber auch keinerlei einleuchtenden Sinn. Insbesondere heisst eben עצה nicht *ἔργα* noch רחקה מני »er kümmert sich nicht darum«, wie jene wollen. — Der folgende Vers mit seinem »wie oft?« verlangt hier durchaus die Aussage, dass Gott den Frevler strafe; die des ersten Halbverses, dass er es könne, genügt dazu nicht (so auch Di.). Der Halbvers kehrt in 22 18b buchstäblich wieder, auch dort wenig an seiner Stelle. Man hat den Eindruck, dass hier wie dort ein Späterer sich vor solcher Gesinnung bekreuzen wollte, vielleicht geriet die Bemerkung erst vom Rande in den Text. In c. 22 vielleicht zu einem grösseren Einschub gehörig, scheint sie hier einen echten Halbvers, der vielleicht stark beschädigt war, ersetzt zu haben. — **17** Starker Nachdruck ist darauf zu legen, dass Hiob mit dem »Wie oft?« (vgl. 7 19. 13 23) ein »dann und wann« ohne weiteres zugibt, dass er also den Unsinn einer völligen Umkehrung der sittlichen Weltordnung, einer Art Teufelsregiment, keineswegs behauptet (vgl. meine Ausführungen ZATW 82, S. 216f. Anm.). Hier bietet sich der Ansatz für eine künftige Einschränkung. Zu a vgl. 18 5, zu b 18 12. 15 21, zu c 20 29. — חֲבָלִים nicht »Schlingen« (18 10), wozu die beiden folgenden Worte nicht passen, sondern »Ackerloose«, dann »Geschick« wie Ps 16 6. Anders

18 Sie sollten wie Häcksel vor dem Winde sein,
Und wie Spreu, die der Sturmwind stiehlt.
19 »»Gott spart seinen Söhnen sein Unheil auf«« —
Er vergelte ihm, dass ers fühle!
20 Seine Augen sollen seine Strafe sehn,
Und er soll vom Grimm des Allmächtigen trinken!
21 Denn was liegt ihm an seinem Hause nach ihm,
Wenn die Zahl seiner Monde vollendet?
22 Will man Gott Erkenntnis lehren,
Da er doch die Himmlischen richtet?

---

bei Mx. u. Si., die nach LXX ἔξουσιν αὐτοὺς ἀπὸ ὀργῆς יֹאחֲזוּן מֵאֵל lesen. Aber מאשר ist sehr unwahrscheinlich, und LXX ist durch ihre Auffassung von חבלים ὠδῖνες bestimmt. — Bi. streicht c als drittes Versglied trotz LXX. — **18** Nicht mehr von כמה abhängig, sondern im Gegensatz zu einem ganz gelegentlichen Eingreifen die kategorische Forderung der sittlichen Weltordnung aussprechend. Das יהיו ist stark modal gefärbt wie die Verba in 10 18f. und unten in v. 19b. 20 (G-K 107. 4. 1). So schnell und so sicher müsste es mit ihnen ein Ende nehmen. — Wenn Si. die Verse 16—18 als orthodoxen Einschub beseitigt, so wird er dem feinen Spiel der Gedanken darin nicht gerecht. — **19** Der zweite Einwurf der Orthodoxie, die Lehre von der Vergeltung an den Kindern, wodurch der Erfahrung gegenüber der Spielraum etwas grösser und der Anstoss für den Augenblick beseitigt wird (vgl. z. B. Ex 20 5. Dtn 5 9 und die Bestreitung Ez 18 2ff. Jer 31 29f.). — Ley macht den ganzen Vers zu Hiob's Rede durch אַל statt אלוה (dafür spricht natürlich nicht, dass LXX das Wort gar nicht ausdrückt), das möchte allenfalls gelten, wenn v. 16 nicht vorherginge. — אונו hier von אָוֶן »Unheil« (vgl. zu 18 12). — Ungeduldig stösst schon der zweite Halbvers die Antwort darauf hervor, gleichsam dem Gegenredner das Wort abschneidend, ein äusserst wirksamer Zug! — Von hier an der Frevler im Singular, was gegenüber seinen Kindern, denen jeder Vater einzeln gegenübersteht, natürlicher ist (vgl. zu v. 10) und zugleich zu dem Gegensatz Frevler und Gerechter in v. 23ff. überleitet. — Bi. erwähnt nicht, dass 19b, von ihm beibehalten, in LXX fehlt. — **20** עינו masc., vgl. zu 19 27. — יד nur hier, ohne einleuchtende Ableitung; Hoffm.'s יָדָהּ »was die eigne Hand verwirkt«, ist doch kühn, יָדָו בְּמַעֲשֵׂהּ wäre dafür zu erwarten; Wr.'s יָדוֹר hat an 15 24 eine gleich unsichere Stütze, ohne dass die dortige Bedeutung hier passte; אֵידוֹ oder יָדוֹ (Di.) wären möglich, das erstere nach 17 vorzuziehen. — Mx. kommt hier, nachdem er 17c zu 18 und 19b zu 20 geschlagen, für seine vierzeiligen Strophen um eine Zeile zu kurz und ergänzt sie etwa »Nicht seine Kinder soll seine Strafe treffen!« — **21** חפצו hier nicht »Wohlgefallen, Lust« sondern »innerer Anteil, Interesse«, ganz ähnlich 22 3, wo »Gewinn, Vorteil« daneben steht. Richtig erkennt G-B darin den Uebergang zu der Bedeutung »Angelegenheit, Geschäft«. — אחריו deutlich »nach seiner Lebenszeit« (vgl. zu 19 26). Mit der Heimsuchung an seinen Kindern trifft Gott ihn gar nicht, da seine Sorge über sein eignes Leben nicht hinausgeht, vgl. II Reg 20 19 und »après nous le déluge!« — b ist noch von אחר abhängig, soviel wie מספר [אחר אשר] וגו׳. Das immerhin auffallende אחריו wird durch die nachträgliche Erläuterung erleichtert; es galt zunächst den vollen Sinn in ein einziges Versglied zu zwingen. — חצצו der plur. nach dem Genetiv (G-K 146. 1). — חצץ, sonst nur noch in der sehr unsicheren Stelle Jdc 5 11, müsste danach den Sinn »vollenden« irgendwie haben. Man möchte nach חצה »teilen« an »zuteilen« denken, nach assyr. ḫaṣâṣu an »abschneiden«; Hoffm. denkt an denom. von חָצָץ »kleines Steinchen, glarea, calculus« (Prv 20 7) in dem Sinne »knapp bemessen«; besser dann »zugezählt, fest bemessen«. Jedenfalls muss 14 5 verglichen werden; danach liegt חֻרְצוּ (Ew.) nahe. — Der Vers fehlt in LXX, daher von

23 Dieser stirbt im vollsten Glücke,
Ganz in Sicherheit und Ruhe;
24 Seine Tröge sind voll von Milch,
Und das Mark seiner Knochen wohl getränkt —
25 Und der andere stirbt mit traurigem Herzen
Und hat kein Glück gekostet:
26 Miteinander legen sie sich in den Staub,
Und Moder deckt beide zu.
27 Sieh, ich kenne eure Gedanken
Und eure Anschläge, mich zu vergewaltigen,
28 Wenn ihr sagt: wo ist das Haus des Tyrannen
Und wo das Zelt, die Wohnung der Frevler?

Bi. gestrichen; aber ohne das Zeugnis der LXX ersetzt er ihn durch 14 21f., Verse von ganz entsprechendem Sinne. Das beweist nur, wie nötig der Vers hier ist. Ueber diese Versetzung selbst vgl. oben zu 14 18ff. 22. — **22** ל wie 5 2 für den acc., verdeutlichend beim Voranstehn des Objekts. — יְלֻמַּד zu punktieren (Mx. Beer) ist unnötig. — b ist Zustandssatz »während doch er«, רמים erläutert Di. vortrefflich durch 25 2. 16 19. 31 2; 4 18. 15 15. Es sind die Einwohner der »Höhen«, in denen Gott tront; zu dem ישפוט vgl. 22 13. »Meint man Gott, den, »der den Himmel lenkt«, belehren zu müssen, wie er es anzufangen habe?« Das ist die denkbar schlagendste Kennzeichnung aller blassen Theorieen für Gottes Handeln. — Ins Alltägliche wird dieser Sinn abgeschwächt durch רמים statt רמים nach LXX *φόνους* (Mx.). Bi. gibt dem ganzen Verse ein anderes Gesicht, indem er beide Lesungen von Mx. annimmt, dann aber am Schlusse von a nach LXX *καὶ ἐπιστήμην* (= וְשֵׂכֶל) סָכָל und vor דמים ein אִישׁ ergänzt: »wird etwa der Tor von Gott (durch Strafen) zur Erkenntnis gebracht, und richtet er den Blutmann?« Warum das nicht heissen sollte הַאֵל יְלַמֵּד, und wozu das הוא dient, ist nicht einzusehen; zudem ist der Sinn nichts wert. Das ist, wie so oft bei Bi., Wegeverbesserung im Sommer, wo die Wege gut genug sind, um mit Shakespeare zu reden. — **23** ff. stellen die Wirklichkeit nach Hiob's Anschauung, und zwar diesmal zweiseitig, der Theorie gegenüber. — **23** Zu בעצם vgl. Ex 24 10 (G-K 139. 3); תם ist hier die äussere Unversehrtheit. — Lies שַׁאֲנָן wie 12 5; das ל ist nach שליו verschrieben (Olsh. Rödiger, Di. u. s. w.); das letztere für שלו 16 12. — Der Vers fehlt in LXX und damit das *ὁ μὲν* für das *ὁ δὲ*, das v. 25 getreulich bringt. Bi., der den Vers danach fortlässt, ist in v. 25 vorsichtiger. — **24** עטיניו nur hier; am besten nach talmud. מַעֲטָן (Kufe für Oliven) »Melkkübel, Tröge«, sodass Gut wie Leib als gleich gut versorgt dargestellt werden; manigfache Versuche auch a vom Leibe zu verstehn, vgl. bei Di.; Beer עטמיו »seine Schenkel« nach Targ. עיטמא, איטמא, dazu חֵלֶב. — Zu b vgl. 20 11. Bi. macht Gott zum Subjekt mit מִלֵּא und יַשְׁקֶה, keine Verbesserung. — **25** Für וזה liest Bi. ohne Stütze וְזַךְ »der Reine, Fromme« (8 6. 11 4. 33 9); er meint, auf Grund der Verderbnis וזה sei v. 23 später eingeschoben. Vgl. zu diesem. — בנפש מרה vgl. 3 20. 7 11. 10 1, an den letzten Stellen von Hiob selbst. — Zu dem ב in בט׳ vgl. 7 13. — **26** Für a vgl. oben zu 19 25. — רמה vgl. 17 14. 24 20. — Für עליהם wäre עַל שְׁנֵיהֶם erwünscht. — Im Tode ergeht es dem Bösen nicht schlechter als dem Guten.

27 ff. Er weiss wohl, dass sie mit ihren Schilderungen vom Untergang des Frevlers ihn selbst treffen und vergewaltigen wollen; aber da die Schilderung nicht zutrifft, so bleibt nichts als ihr böser Wille übrig. — **27** מזמות fast immer von bösen oder verderblichen Anschlägen, vgl. zu 17 11. — עלי תחמסו entweder Relativsatz, »womit ihr mich v. wollt« (G-K 155. 2 a. E.) oder Objektssatz für כי ת׳ ע׳ oder לַחֲמֹס עלי. — **28** Ganz kurze Zusammenfassung des A und O der Freundesreden, sicher in dem Sinne: »fort ists im Nu, dass man es vergeblich sucht« (14 10. 15 23. 17 15. 20 7). כי תאמרו vgl. zu 19 28.

29 Habt ihr die Wanderer nicht gefragt,
Und beachtet nicht ihre Merkzeichen,
30 Dass 'am' Tag des Verderbens der Frevler geschont wird,
Am Tag der Ueberschwemmung 'er' oben schwimmt?
31 'Und' wer sagt ihm seinen Wandel ins Gesicht,
Und hat er was getan, wer vergilt es ihm?
32 Wird er doch zu Grab geleitet,
Und für den Hügel trägt 'man' Sorge.
33 Süss sind ihm des Tales Schollen,
Und hinter ihm drein zieht alle Welt,
Und vor ihm her ohne Zahl. —

— נדיב vgl. 12 21 in nicht eben günstigem, hier wie Jes 13 2 in schlimmem Sinne. Das für Sinn und Länge des Versgliedes überflüssige אחל könnte zugestutzte Wiederholung von איה sein (vgl. 18 21). So auch Beer. — **29** Wer weit gereist ist, kennt die Welt am besten; wollen sie ihm nicht glauben, mögen sie die Wanderer oder gereiste Leute fragen. Vgl. eine ähnliche Berufung 15 18f. — Zu שְׁאֵלֹתָם vgl. G-K 44. Anm. 2. — ואתתם ganz eigentümlich gebraucht für »Fingerzeige, Omina, Wetterzeichen«. — Das Pi. נִכֵּר kommt an 4 Stellen vor (I Sam 23 7 lies סָגַר oder כָּבַר): Dtn 32 27. Jer 19 4 ist es Denom. von נֵכָר »fremd« und bedeutet »als fremd behandeln, verleugnen«, Job 34 19 ist es ursprüngliches Verb und bedeutet »beachten, berücksichtigen«. Stände das nicht bei Elihu, kein Mensch würde zweifeln, dass diese Bedeutung auch hier vorliegt. Statt dessen fällt man eigens aus der Construction, um zu übersetzen »und ihre Zeichen werdet ihr doch nicht verkennen!«, während die Fortsetzung der Frage ganz selbstverständlich ist. Der Wechsel des Tempus, den Di. einwendet, ist ganz natürlich, da das Fragen dem Beachten vorausgeht, und auch nach geschehenem Fragen eine Nichtberücksichtigung in der Gegenwart möglich wäre: für ו könnte auch אֹ stehn. — **30** כי führt das Zeugnis der Wanderer ein. — Was לְיוֹם חשך heisst, zeigt deutlich 38 23, nämlich »aufsparen für einen Tag«, also ein bloss verschobenes Gericht, genau das Gegenteil des hier unumgänglich Nötigen. Könnte daher לְיוֹם sonst »am Tage« heissen (was übrigens auch Prv 16 4 nicht der Fall ist), so wäre das doch hier durch die Gefahr des Missverständnisses ausgeschlossen. So scheint es, dass hier einmal auch im hebr. Texte die Gelegenheit wahrgenommen wurde, durch eine leichte Aenderung einen unverfänglichen und willkommeneren Sinn zu gewinnen. Lies also beide Male ביום (Di. Si. Beer). Dies ist der Einschiebung von לא und ולא vor den beiden ליום (Mx.) oder der von מִי vor יַחְשׂךְ (Hoffm.) weit vorzuziehen, weil dazu die gegenteilige Bejahung fehlt. — עברות plur. wie 40 11; ob Ueberströmen des Zornes (danach Beer עֶבְרָתוֹ), oder wirkliche Ueberschwemmung, bildlich gemeint? Mit dem letzteren liesse sich יובלו wohl vereinigen als »getragen werden = oben schwimmen«, sonst ist es sehr schwierig, da sich »weggeleitet, d. h. in Sicherheit gebracht werden« durch Jes 55 12 nicht belegen lässt. An der Richtigkeit darf man zweifeln; Verderbnis eines יָצָא nach יובל v. 32 (Di. Beer) liegt nahe. Jedenfalls gehört das schliessende ו zu v. 31, also וּמִי : יובל (Mx. Di. Beer). — **31** עשה ohne Objekt (etwa דבר), weil es hier nur auf die Gegenüberstellung von עשה und שלם ankommt. Die Aussage der Wanderer wird hier fortgesetzt, ohne die Form streng zu wahren. — **32** קברות pl. wie 17 1, hier jedenfalls ein feierliches, prunkvolles Begräbnis bezeichnend. יובל wie 10 19. — גדיש in 5 26 »Garbenhaufen«, hier sicher »Grabhügel«. ישקוד (wofür Mx. gut וישקדו) braucht nicht gerade zu bedeuten, dass man bei seinem Grabe einen Wachtposten aufstelle, sondern dass man Achtung darauf gebe, dafür Sorge trage (so Jer 1 12), dass also treue Erinnerung und Sorge ihm noch ins Grab folge. Das gehört notwendig zum Abschluss derSchilderung. Dafür bedarf es keines גְּדִישׁוֹ (Di.), da ג für חג steht; auch darf man

34 Wie wollt ihr denn mit Lügen mich trösten?
Und eure Erwiderungen — der Rest ist Treubruch!

22 1 Da hob Eliphaz von Teman an und sprach:
2 Nützt denn Gott der Mensch,
Nein, sich selbst nützt der Verständige.
3 Bringts dem Allmächt'gen Vorteil, wenn du gerecht bist,
Oder Gewinn, wenn du unsträflich wandelst?
4 Wird er dich ob deiner [Gottes]furcht züchtigen,
Mit dir gehn ins Gericht?
5 Ist nicht deine Schlechtigkeit gross
Und deiner Verschuldungen kein Ende?
6 Denn du pfändetest deinen Bruder ohne Grund
Und zogst den [Halb]nackten die Kleider aus,

---

nicht mit Hoffm. verstehn »für einen Gr. trägt m. Sorge«, d. h. man lässt ihn aufschütten. Andre Erklärungen sind gezwungen, vor allem Di.'s »in einem Male lebt er fort«. — **33** Er ruht in Frieden (רגבי נחל 38 38) und findet viele Nachfolger, wie er viele Vorgänger hatte. — כל-אדם »alle Welt, die grosse Masse«. Es kann acc. zu משך sein »er zieht sie hinter sich her (Cnt 1 4)«; dass das dritte Glied dann auf eignen Füssen steht, hindert nicht. Doch kann משך auch wie »ziehen = einen Zug unternehmen« intr. stehn, so Jdc 4 6. 20 37. Ex 12 21, und dafür spricht die Wortfolge. — v. 28—33 fehlen in LXX, und damit eine der lebenswahrsten Schilderungen des ganzen schönen Capitels. Dass es sich nur um Kürzung handelt, beweist vor allem v. 28, der dem vorhergehenden Verse erst seinen Inhalt gibt, und daher unentbehrlich ist. Bi. beseitigt die Verse, Beer neigt dazu. — **34** ואיך »Wenn es so ist, wie wollt ihr denn?« Zu a vgl. 16 2. הבל erhält hier durch das sehr starke מעל im Parallelgliede ebenfalls einen gesteigerten Sinn, vgl. zu 27 12. — ותשׁ steht als Casus pendens vorauf.

Cap. 22. Eliphaz merkt, dass es mit theoretischen Erörterungen nicht getan ist; so spricht er nun rücksichtslos die Meinung der Freunde aus, die Hiob ohnehin herausgefühlt hat. Hiob hat sein Unglück verdient, durch ruchloses Handeln (v. 5—11) und gottlose Gesinnung (v. 12—20). Doch verheisst er für den Fall der Bekehrung ein gutes Ende (v. 21ff.). Dem Eingang (v. 2—4) liegt der unausgesprochene Satz zu Grunde, dass sittlich Gutes und Böses keine gleichgiltigen Dinge seien, sondern bei irgend einem Beteiligten eine greifbare Wirkung hinterlassen müssen, aus der sich dann rückwärts schliessen lasse. — **2** גבר wie 16 21 in der Gegenüberstellung mit Gott. — סכן vgl. 15 3 35 3, neben einander hier mit ל und על. חֲלֹא אַל (Perl. nach LXX) dem Sinne nach schlecht, die Construction unbelegbar. — כי wie 20 5. — עליו hier sicher für den sing. (vgl. 20 23. 27 23), da יִסָּבֵנוּ (Mx.) sich mit dem Zshg. nicht vertrüge. Vgl. dazu ausser G-K 103. 2a. Fussn. 3 besonders S § 345c, der nach dem Phönicischen עָלַיִם vorschlägt. Si. Bi. lesen עליו. — **3** Also kann Gott nicht um seines, sondern nur um deines Vorteils willen verlangen, dass du gerecht sein sollst. — חפץ vgl. zu 21 21. — תַּתֵּם G-K 67. Anmm. III. 8. eigentlich »deine Wege unsträflich machst«. Vgl. תֹּם דְּרָכֶיךָ 4 6 bei Eliphaz. — **4**f. Könnte also Frömmigkeit dir nur Nutzen, nicht Schaden bringen, so muss dein Leiden auf Versündigung zurückgehen. — מיראתך natürlich nicht »aus Furcht vor dir«, sondern יראה in der nur Eliphaz eigentümlichen Bedeutung »Gottesfurcht, Frömmigkeit« (vgl. zu 4 6 und 15 4). — מן »auf Grund von« vgl. zu 20 3. — **6** Nun wagt er es, aufs Geratewohl Beschuldigungen auszusprechen, die Imperfecta stempeln Hiob sogar zum Gewohnheitssünder. — תחבל 24 3. 9, vgl. Ex 22 25. Dtn 24 6. 17. — אָחִיךָ bessere Lesart als אָחִיךָ. — b fügt zu der Grundlosigkeit der Pfändung die Härte, die in den angeführten

7 Kein Wasser gabst du dem Erschöpften zu trinken,
Und dem Hungrigen weigertest du Brod.
8 Und dem Mann mit dem Arm, ihm gehörte das Land,
Und der Günstling durfte drin wohnen.
9 Die Witwen schicktest du ohne Gabe fort,
Und der Waisen Arme wurden zerschmettert.
10 Drum sind Schlingen rings um dich her,
Und schreckte dich plötzlich Furcht,
11 'Dein Licht' ward dunkel, du siehst nicht [mehr],
Und Wasserschwall deckt dich zu.
12 Ist Gott nicht hoch wie der Himmel,
Und sieh der Sterne Scheitel, wie sie ragen!

Gesetzesstellen besonders gerügt wird. — ערומים (zur Pleneschreibung G-K 9. 2)) hier deutlich dürftig Bekleidete, durch 24 7 dahin näher erläutert, dass ihnen die Decke, d. h. das Obergewand, die שִׂמְלָה fehlt. Ex 22 25 ist schon dieses über Nacht zu pfänden untersagt. — **7** Die Unterlassungssünde durch vorangestelltes לא gekennzeichnet, vgl. zu 21 9b. Schwerlich »nicht einmal Wasser« (vgl. G-K 152. 1a. Anm. 3). — רְעֵבִים, עֲיֵפִים (Mx. nach LXX) ganz unnötig. — **8** Kann nach der Ausdrucksweise des ganzen Stückes nur aussagen, dass Hiob, wie er die Hilfsbedürftigen und Geringen im Stiche liess, ja misshandelte, so umgekehrt dem Gewalttätigen alle Macht einräumte. Das setzt freilich für Hiob eine Stellung voraus, wie sie nur einem Herrscher zu Gebote steht, ja 9 24 sagt Hiob dergleichen von Gott selber aus. Nur ähnlich klingt 12 6 für die Freunde. Trotzdem darf man unter dem Mann mit dem Arm und dem Günstling oder Angesehenen nicht Hiob selbst verstehn, weil damit der Vorwurf einfach Gott träfe. Da nun vollends v. 9 ganz in das alte Geleise zurückkehrt und vortrefflich an v. 7 anschliesst, so hat die Streichung des Verses (Si.) etwas für sich. — Zu איש זרוע vgl. 35 9; נ׳ פ׳ Jes 3 3, es ist zunächst der, der in Audienz empfangen wird (vgl. Si-S נשא a α)), vgl. נָשָׂא פ׳ in verschiedenen Abstufungen 13 8. 10. 32 21. 42 8f. — ישב nicht »soll« sondern »durfte wohnen«. — **9** ידכא pass. mit acc., vgl. zu 20 26. Uniformisierung durch תְּדַכֵּא (Mx. Si. nach LXX) ist nicht nötig. — Die Schoosssünden der Reichen und Mächtigen, in Propheten und Gesetz (besonders Dtn) immer wieder verdammt. Alles ist nur nach der Schablone gezeichnet. – Auch b spricht nicht von der Seelenangst Hiob's, sondern von dem Unglück, das ihn betroffen hat. Die Punktierung וַיְבהלך wäre danach vorzuziehen. Für den Ausdruck vgl. vor Allem 18 8ff. — **11** »oder siehst du die Finsternis nicht und den W. der u. s. w.?« ist Unsinn; »oder [es schreckte dich] Finsternis, dass du nicht siehst« wunderlich; »oder siehst du vor der Finsternis [acc. causae] nicht?« (Hoffm.) wäre für מֵחשך, מִשפעת höchst missverständlich gesagt. Lies אוֹרְךָ חָשַׁךְ (Mx. Bi.) oder אוֹר חָשַׁךְ (Wr. Perl.) nach LXX τὸ φῶς σοι σκότος ἀπέβη, und vgl. 18 6. 5, auch oben zu 17 12b, zum Zshg. der Sätze unten v. 14. Weniger gut Si. אוֹרְךָ מֵחֹשֶׁךְ. — b kehrt 38 34b buchstäblich, aber im eigentlichen Sinne und ganz anderer Verbindung wieder. —

12—20 Aus c. 21 folgt zum mindesten, dass Gott auf den Weltlauf keinen Einfluss übt und dadurch die Gewalttätigen und Gewissenlosen die Ueberhand bekommen, wie das Hiob etwa 9 23f. behauptet hat. Damit schlägt sich Hiob nach Eliphaz zu den Gottlosen und fällt so mit ihnen dem verdienten Gericht anheim. — **12f.** erweist aus der Erhabenheit Gottes, dass er nicht so ohnmächtig sein kann. — »Gott ist Himmelshöhe« vgl. 11 8 (G-K 141. 1. Anm. 1). Unnötig daher Si. בגבה und Mx. nach LXX μὴ οὐχὶ ὁ τὰ ὑψηλὰ ναίων ἐφορᾷ יֹשֵׁב גָּבְהֵי, zumal LXX weder אלוה noch שמים wiedergibt. — Die Sterne, als am Himmel befestigt, bilden Augenpunkte für dessen Höhe, also einen Anhalt für die Erhabenheit Gottes. ראש כוכבים etwa der Polarstern (?), die höchsten Sterne kann es nicht heissen. Die

13 Und du sagst: »Was weiss denn Gott,
Kann er durchs Wolkendunkel Gericht üben?
14 Wolken hüllen ihn ein, dass er nicht sieht,
Und den Kreis des Himmels wandelt er ab«?
15 Willst du den uralten Pfad einhalten,
Den die heillosen Leute wandeln?
16 Die gepackt werden, eh es noch Zeit,
In einen Strom zerfliesst ihr Untergrund.

17 Die da sprechen zu Gott: »Weiche von uns!«
Und: was der Allmächt'ge ihnen tun könne.
18 Da doch er ihre Häuser mit Gütern gefüllt —
Doch der Frevler Rat liegt ferne von mir!

Vorstellung, dass jeder Stern ein Haupt habe, ist bei Körpern, die nur als Lichtpunkte in die Erscheinung treten, schwer zu vollziehen. Sollte nicht ראש einfach Wiederholung von ראה sein? — רמו mit Dag. ist die besser bezeugte Lesart (G-K 20. 2c). — LXX überschlägt v. 13—16 und gibt statt 12b einen Satz, der zu v. 17 überleitet und die übergangenen Verse in etwa zusammenfasst: *τοὺς δὲ ὕβρει φερομένους ἐταπείνωσεν.* Bi. streicht danach 13—16, zieht in v. 12 וראה als יראה zu a und gewinnt aus den übrigen Worten nach LXX וְדָשׁ בַּבְּרִים כי רמו »und zertritt die Gewaltigen wenn sie hoch ragen«. Gewiss sehr fein; aber wenn das wirklich die Vorlage von LXX gewesen wäre, so würde das am besten beweisen, dass sie zur Textkritik nicht verwendbar wäre. Nach Di. schien die gotteslästerliche Rede v. 13f. zu bedenklich und riss v. 15f. mit fort. Ein weiterer Anlass wird sich bei v. 18 ergeben. — **13** Und dem gegenüber kannst du sagen u. s. w.? Die Hiob in den Mund gelegten Worte geben nicht ungeschickt c. 21 wieder, nur mit der Andeutung, dass Gott nicht eingreifen k ö n n e. Dazu wird 21 22b dahin verdreht, dass Gott n u r über die Bewohner der Höhe Gewalt ausübe. Dieser Zusammenhang ist so fein, dass ein Interpolator ihn gewiss nicht aufgespürt hätte. Nach Bi. freilich sind die Verse schon dadurch gerichtet, dass sie dort die jetzige Lesart voraussetzen; er meint, sie seien vielleicht gegen die epikuräische Philosophie gerichtet. — בעד besser »durch« als »hinter«. — עיבל auch 38 9, überall das dunkelste und dichteste Gewölk. — **14** Den Kreis umreisst das Himmelsgewölbe, wo es glockenförmig auf der Erde oder vielmehr auf dem Meere aufsteht (Prv 8 27. Jes 40 22, vgl. unten zu 26 10). Jenseits dieses Kreises ist Gottes Revier (Ps 104 3). — Jes 29 15. Jer 23 23f. Ez 8 12 beweisen, dass nicht erst die Epikuräer zu solcher Polemik Anlass gegeben haben, wie das v. 15 ja ausdrücklich hervorhebt. Dasselbe bezeugt freilich auch Hiob in 21 14f. — **16** קמט 16 8. — בלא עת vgl. 15 32. 8 12. — Nach dem überlieferten Texte ist נהר Prädikatsaccusativ des Produktes (G-K 121. 2 Anm. 1); aber Olsh. bemerkt mit Recht, dass man lieber eine hebr. Vorlage für Vulg. et fluvius subvertit fundamentum eorum sehen würde. — יסוד im B. H. noch 4 19 ebenso, auch bei Eliphaz. — **17** a wörtlich = 21 14a, b dem Sinne nach = 21 15. — למו wäre wieder indirekte Rede (G-K 157). Die naheliegende Correctur לָנוּ (Mx. Si. Bi. nach LXX) empfiehlt sich hier weniger als בו für בי in 19 28, weil b sich nicht mehr an Gott wendet wie a (vgl. auch 21 13b) sondern eine andere Richtung einschlägt, die so angedeutet sein könnte. — **18** a hebt die Undankbarkeit jener hervor, während sich in b (wörtlich = 21 16b, wie denn a einige Aehnlichkeit mit 21 16a beweist) der Redner entrüstet von solcher Gesinnung abwendet. Nach LXX liest Bi. auch hier עִמּוֹ statt מני, was nicht einleuchtet. Mx. und Si. streichen den Vers, ersterer als aus 21 16 stammend, letzterer sieht auch dort in 16—18 eine Glosse. Nicht nur v. 18 ist hier müssig und störend, sondern auch v. 17, der in gleicher Weise c. 21 wiederholt. Was er enthält, ist eben vorher in 13f. Hiob vorgeworfen und daraufhin eben seine Gleichsetzung mit jenen Leuten erfolgt. LXX haben die Kreisbewegung bemerkt und gewiss

19 Es sehns die Gerechten und freun sich,
Und der Gute spottet ihrer:
20 »Fürwahr, vertilgt ist 'ihr Anwesen'
Und ihren Rest hat das Feuer verzehrt!«
21 Vertrag dich doch mit ihm und halt Frieden,
Dadurch wird dir Glück widerfahren.
22 Nimm aus seinem Munde Belehrung an,
Und senke seine Worte in dein Herz!

---

z. T. darum v. 13—16 gestrichen. V. 19 setzt ein unmittelbar vorhergehendes Gericht voraus und knüpft genau an v. 16 an. Wir sahen, dass Bi. dieses Gericht aus 12b zu gewinnen sucht, um dann mit LXX 13—16 zu streichen. Aber auch dann schieben sich v. 17f. störend zwischen 12b und 19 ein. Nichts hilft völlig, als die Beseitigung der beiden zusammengestoppelten Verse 17f. Ein lehrreiches Beispiel, wie LXX nicht den ursprünglichen Text bewahrt, sondern eine Art Textkritik geübt haben; aber auch wo sie an sich berechtigt war, gelegentlich an der falschen Stelle. — **19** Zweifellos auf 17 8 zugespitzt, als dessen schroffe Zurückweisung. — Dass Bi. ohne Stütze a in den sing. umsetzt, hat nur den Zweck 7 Silben zu gewinnen. — Dagegen eben 17 8. — **20** Der Ausdruck ihrer Freude. — נכחד »vertilgt werden« ein Wahrzeichen echter Eliphaz-Rede, ausser bei ihm, 4 7. 15 28 und hier, nur noch Ex 9 15, dort aber noch mit dem Zusatz מן הארץ. — קימָנו (für קימֵנו) setzt ein neues, sehr unwahrscheinliches Nomen קים »Gegner«; leicht lässt sich קָמֵנוּ lesen (G-K 91. 1. Anm. 2. Ps 18 40. Dtn 33 11), oder angesichts des יתרם besser mit Si. נִכְחֲדוּ קָמֵינוּ. Aber der »Gegner« hat hier überhaupt wenig zu suchen, denn nur von Gegnerschaft gegen Gott, nicht gegen die hier Redenden, ist in v. 13ff. oder 17f. die Rede, und die Freude soll hier durchaus keine selbstsüchtige über die Erlösung von einem Gegner, sondern eine ganz selbstlose Schadenfreude über die Bestrafung der Gottlosigkeit sein. — Daher ist Th *εἰ μὴ ἠφανίσθη ἡ ὑπόστασις αὐτῶν* sehr zu beachten, und Mx. Herstellung יְקֻמָם (vgl. für diesen Gebrauch wie für die Uebersetzung mit *ὑπόστασις* Dtn 11 16) dankbar anzunehmen. So auch Wr.; Perl. קִנְיָנָם, kaum so gut. — יתרם nicht »Erübrigtes« oder »Ueberfluss«, sondern »Rest«, vgl. 20 26, auch 18 19. Das Feuer macht vollends reine Bahn. — LXX (Bi.) streicht den Vers, auch Di. neigt dazu aus Gründen seiner Strophik, giebt aber daneben den Ausfall einiger Verse vor v. 19 frei. Schon die eigentümliche Redeweise des Eliphaz schützt den Vers. Er bildet einen besonders schönen Abschluss dieses Teiles.

21 ff. In diesem Schlussabschnitt legt Eliphaz trotz aller bisherigen heftigen Angriffe Zeugnis ab für den tiefen Eindruck, den Hiob's letzte Rede hinterlassen hat. Er bietet ihm, was die Freunde im zweiten Gange sämtlich nicht mehr getan, eine Wiederherstellung für den Fall seiner Bekehrung an, und zwar in so freundlichen Worten, wie sie seit c. 4f. nicht mehr gefallen sind. Man ahnt, dass hier der letzte ernstliche Versuch gemacht wird, Hiob zum Geständnis und damit das Rätsel zur Lösung zu bringen. — **21** הסכין Ps 139 3 »vertraut sein mit etwas«, Num 22 30 [nicht zu verändern] »gewohnt sein etwas zu tun«, daher hier »sich mit jmd. einleben, sich vertragen«. — ושלם müsste nach 9 4 heissen »so wird es dir wohlgehn«; aber das würde nicht nur v. 26ff. vorgreifen, sondern vor allem zu בהם nicht passen, das sicher auf zweierlei zurückblickt. Es muss daher wie sonst השלים heissen »Frieden eingehn, halten«; vielleicht ist geradezu וְהַשְׁלֵם zu lesen. — תבואתך ist als Verbalform punktiert, aber als solche unmöglich. Leicht lässt sich תְּבוּאָתְךָ »dein Ertrag« (31 12) lesen (so nach LXX Targ. Syr. viele Neuere); aber weder passt hier der Nominalsatz, noch eine so besondere Zusage gleich im Anfang. Es wird ein Schreibfehler oder eine Verbesserung nach nominalem Verständnis für תְּבוֹאֲךָ vorliegen; das hat dann die Punktation nach Möglichkeit gut gemacht. Vgl. einen ähnlichen Streit 11 17, ähnliche Formen und Verderbnisse G-K 48. 3. Hoffm.'s תָּבוֹ[א] אִתְּךָ »es

23 Wenn du umkehrst zum Allmächtgen und 'dich beugest'
Den Frevel aus deinem Zelte forttust,
24 Und legst in den Staub das Golderz
Und 'in den Sand am Meer' das Ophirgold,
25 Dass der Allmächt'ge dein Golderz sei
Und Silber dir 'sein Gesetz':

---

wird sich dir gesellen« entspricht nicht dem Sprachgebrauch. — 22 Verrät deutlich genug den gesetzlich israelitischen Standpunkt, wenn auch Eliphaz seine eigene Person als Träger göttlicher Offenbarung betrachtet (4 12ff. 5 27. 15 11). — 23 שוב עד nicht selten, z. B. Am 4 6ff. genau ebenso. — תבנה »so wirst du [wieder] erbaut werden« kommt verfrüht, und b wäre darüber hinaus schwer an אם anzuknüpfen. Es trifft sich so, dass eine ganze Reihe von leichten Verbesserungsvorschlägen möglich und gemacht sind: Ew. Di. Bi. nach LXX תֵּעָנֶה »dich demütigst«, Mx. Si. in demselben Sinne תִּכָּנַע; Hitz. תֵּאָנֶה (vgl. 5 1), sodass תשוב Hülfsverb wird; Hoffm. תָּכְנָה »wenn du wieder dein Begreifen auf Schaddai richten willst«, sehr künstlich; Lag. וּבְעַד שַׁדַּי תִּבְנֶה. Die drei ersten Vorschläge haben jeder ihre Vorzüge. Für תכנע sei הכניע 40 12 angeführt; graphisch ist es kaum schwieriger als תענה. Nach LXX für עד zu lesen וְנֶגֶד (Si.) ist unrichtig; vor der verbesserten Form ein ו einzuschieben, wie die Meisten tun, empfiehlt sich. — אל für שדי bei Bi. geht nur sein Silbenmass an. — 24 בֶּצֶר für »Gold« nur hier (Golderz, Ringgold, Ring? [Cheyne (Ps 68 31 בַּצְרֵי כֶסֶף)], aber bisher ohne sichere Ableitung. — Für ושית Mx. nach LXX θήσῃ תשית, besser wohl Hoffm. וְשַׁתָּ, wodurch der Satzbau der gleiche bleibt. Mit Si. aus freier Hand וְשַׁלַּח einzusetzen (?, Olsh. dachte begreiflicher an וְהָשְׁלַךְ) liegt kein Grund vor. — אופיר nach dem Goldlande Ophir (I Reg 10 11 u. s. w.) für Ophirgold (c. 28 16. I Chr. 29 4. Jes 13 12. Ps 45 10) abgekürzt. — »Und in den Kies der Bachtäler das Ophirgold« hat längst Zweifel erregt. Gegen die Lesart וכצור »und wie Bachkiesel [lege in den Staub] d. O.« (Olsh. u. s. w. nach den meisten Textzeugen) spricht die Wahrscheinlichkeit, dass darin eine Parallele zu על עפר steckt, gegen beide Lesarten, dass צור überall sonst im B. H. »Fels« heisst (14 18. 18 4. 19 24. 24 8. 28 10. 29 6) und nirgends in der gewünschten Bedeutung nachzuweisen ist. Hoffm.'s Umstellung בצר נחלים וּבֶצֶר אופיר »Schachtgold und Ophirg.« vernichtet den Versbau. Nahe liegt für ובצור die Annahme einer fehlerhaften Wiederholung von בצר; aus dem, was bleibt, lässt sich unschwer וּבְחוֹל יַמִּים א' (vgl. 6 3) herstellen. Dass Hiob nicht am Meere wohnt, könnte kaum ernstlich eingewandt werden. — LXX hat den Vers klüglich unübersetzt gelassen; Bi. sieht wohl ein, dass er durch 25 bezeugt wird, glaubt aber so fest an LXX, dass er v. 24 für einen »nachträglichen Vordersatz erklärt, welcher dem parasitischen Nachsatze 25 genau entspricht«, und so beide streicht. Wenige werden sich die Vorstellung eines nachträglichen Vordersatzes aneignen können. Dass Hiob in v. 24 f. »noch als reich« dargestellt wird, kann umsoweniger auffallen, als es sich um Gold handelt, abgesehen von der Allgemeinheit der Redensarten. — 25 תועפות findet sich noch in den Stellen Num 23 22, ebenso 24 8 (ת' רְאֵם) und Ps 95 4 (ת' הָרִים). Diese lassen sich unter den Begriff »Hörner« einigen, während für unsre Stelle die Wiedergabe »und [er sei dir] Silber ragender Haufen oder Stangen« doch nur einen schwachen Versuch des Anschlusses daran darstellt. Bei anderen Versuchen (vgl. Di.) muss auf eine Einigung mit jenen Stellen ohne weiteres verzichtet werden. Recht hübsch vermutet Wr. עוֹפֶרֶת »Blei«, aber damit wird, und zwar abschwächend, auf v. 24 zurückgegriffen. Von Rechts wegen sollte man hier ein Wort erwarten, das שדי in a entspräche. Ich vermute תּוֹרָתוֹ, was an v. 22 einen starken Anhalt hat, aber hier noch bestimmter das vorliegende geschriebene Gesetz durchblicken lässt, weshalb es oben so übersetzt ist. Eine erste Verderbnis hätte dann wohl zur Verbesserung nach den angeführten Stellen Anlass gegeben. Voigt sieht in כסף den Gegensatz zu שדי und sucht einen entsprechenden zu בצריך oder אֹצָרֶךָ, das er dafür einsetzt, in

26 Ja, dann wirst du am Allmächtgen deine Lust haben
Und zu Gott dein Angesicht erheben,
27 Flehst du zu ihm, so wird er dich hören,
Und deine Gelübde wirst du bezahlen.
28 Und beschliesst du ein Ding, so wirds dir erstehen,
Und auf deine Wege strahlet Licht.
29 Denn es beuget 'Gott' den Uebermut,
Doch wer die Augen senkt, dem hilft er.
30 Er lässt entkommen, wer nicht ohne Schuld,
Und er entkommt durch die Reinheit deiner Hände(?).

תּוֹעֲבוֹת statt תּוּעִפוֹת. Sehr hübsch und leicht, wenn das Wort nicht gar zu stark klänge. — **26** כי nicht »denn«, sondern zur Hervorhebung des Nachsatzes wie in כי עתה 8 6 (vgl. dazu). 14 16. — Zu תתענג und dem ganzen Halbverse vgl. 27 10a, wie zu b 27 10b, auch 10 15. 11 15. — **27** Das Bezahlen der Gelübde hat hier wie meistens (z. B. Ps 22 26. 116 14. 18) seinen Gegensatz nicht in einem wortbrüchigen Schuldigbleiben sondern in Nichtgewährung des Erbetenen, womit die Gelegenheit zur Einlösung des Gelübdes fortfällt. LXX *δώσει δὲ τὰς εὐχάς σου ἀποδοῦναι* ist nur richtige Umschreibung; Ley danach וְתִתֵּן וְתִשַּׁלֵּם, was keinen Sinn gibt, da נתן נדר unmöglich ist. — **28** גזר in rein aram. Gebrauch, sonst nur noch Est 2 1. — אמר wie sonst דָּבָר »etwas«, auch nur hier. — Zu b vgl. den Gegensatz 19 8. — **29** f. Die beiden letzten Verse sind so schwierig oder so verdorben, dass man ihr Fehlen in LXX wohl begreift, ohne ihnen mit Bi. zu folgen; wie eine Glosse sehen sie nicht aus. — Zu השפילו könnten Ungenannte das Subjekt sein: »wenn man erniedrigt«, scil. »dich«, dazu würde passen »und du sagst: Uebermut!« (גוה wie 33 17. Jer 13 17). So von einem Menschen dem andren gegenüber findet sich השפיל einmal Prv 25 7, aber in deutlichem Zshg.; hier wäre es als einziges Wort für Befeindungen sehr auffällig, noch mehr das Fehlen des Suffixes. Leichter bieten sich als Subjekt zu השפ Hiob's Wege v. 28. »Wenn sie hinabführen, sich senken (so Jes 57 9 mit zu ergänzendem דַּרְכָּךְ), und du sagst: Empor!« Durch die Aenderung תַּשְׁפִּיל (Mx. Si. nach Th) wird diese Deutung nicht erleichtert, sondern erschwert. Bei beiden Auslegern wäre וְתֹאמַר zu punktieren. Aber »empor« oder auch »Erhebung« heisst גוה nicht und kann es nicht heissen, zudem wird bei beiden גוה recht wunderlich als Zauberwort gebraucht. Ganz von selbst fügen sich השפיל und גוה zusammen zu dem Begriffe »den Hochmut beugen«, wie denn השפיל weit überwiegend in solchen Verbindungen vorkommt, und b dies mit Notwendigkeit verlangt. Man darf behaupten, dass jede Auffassung, die nicht diesen Spuren folgt, falsch sein muss. Einen feinen Versuch in dieser Richtung bietet Bi.. הָשְׁפִּיל אֶת אֲמַר ל »er beugt den Gipfel des Hochmuts«, freilich eine etwas gesuchte Ausdrucksweise. Vielleicht ist ותאמר durch אמר in 28a beeinflusst, sodass an seiner Stelle etwas ganz anderes gestanden hätte. Es fehlt hier das Subjekt Gott; vielleicht hat einfach כי השפיל אלוה גוה oder ähnliches dagestanden. Si.'s Vorschlag, am Schlusse des Verses אֵל hinzuzufügen, legt für dergleichen Zeugnis ab. — **30** Was da steht, soll sicher heissen: »Er lässt entrinnen den Nichtschuldlosen (oder יָמָלֵט »es entrinnt der N.«), und er entrinnt durch die Reinheit deiner Hände«. Den Nichtschuldlosen von Hiob zu verstehn, wäre gegenüber b unmöglich; vielmehr muss dann in dem Verse ausgedrückt sein, Hiobs Gottwohlgefälligkeit werde so hoch steigen, dass um seinetwillen Andre der Strafe ihrer Sünde entrissen werden. Im Hinblick auf 42 7ff. darf dieser Gedanke nicht ohne weiteres abgewiesen werden, vielmehr kann eine wohl berechnete Absicht darin liegen, dass Eliphaz selbst sich und seinen Freunden unbewusst das Horoskop stellt. Aber freilich gibt der Ausdruck zu Bedenken Anlass. Das verneinende אי, gebräuchlich im Rabbinischen, findet sich sonst nur vorausgesetzt in der Erklärung des Eigennamens

23 [1]Da hob Hiob an und sprach:
[2]Auch heute heisst meine Klage Aufruhr,
Da meine Hand [noch] drückt auf mein Seufzen.

אִי־כָבוֹד I Sam 4 21. Man würde ferner schon in a etwa ein לְמַעַנְךָ erwarten, noch mehr aber in b einen Ausdruck für eine Tätigkeit Hiob's, Fürbitte oder dgl., statt des blossen Zustandes der Reinheit. Sollte an פִּיךָ (בְּבָרֵךְ?) בְּבִרְכַּת oder, graphisch etwas schwerer, dem Sinne nach befriedigender, an בִּדְבַר פִּיךָ zu denken sein? Alle Versuche, die nach andrer Richtung zielen, sind wenig befriedigend. Mx. liest אֵל (Ley אֱלוֹהַּ) für אי, Si. ein sehr überflüssiges אֵת, alle dann וְתִמָּלֵט; Hoffm. וְנִמְלַטָּ (für welche höchst fragwürdige Form dann וְנִמְלַטְתָּ einzusetzen wäre), אי נקי übersetzt er ohne Anmerkung mit »den Unschuldigen«. Aber jedes Verständnis von Hiob schwächt dem Vorigen gegenüber nur ab. Bi.[1] sucht allgemeines Verständnis, indem er zu Anfang לֹא ergänzt, dann נמלט und כַּפֵּיהוּ, also ohne sein Metrum כַּפָּיו: »er lässt den Nichtschuldlosen nicht entrinnen; wer aber entrinnt, der tuts durch die Reinheit seiner Hände«. Sehr gewundener Ausdruck für eine längst erledigte Sache.

Cap. 23. Hiob stellt der Aufforderung des Eliphaz sich mit Gott zu vertragen die Tatsache gegenüber, dass er sich vergeblich bemüht habe und bemühe ihn zu finden und sich mit ihm auseinanderzusetzen; der Anklage auf allerlei Verschuldungen die Behauptung seiner Unsträflichkeit. Eben das Rätselhafte seines Geschickes sei es, was ihn so ausser Fassung bringe. — 2 Was oben steht, soll sicherlich der Sinn des MT sein und ergibt sich leicht genug; erwünscht wäre nur ein ו vor ידי, nach שחי unschwer zu ergänzen, von LXX Vat. u. Vulg. geboten. Der Sinn ist gut, denn im Empörungszustande sieht Eliphaz den Hiob, und diesen erschliesst er aus seinen Aeusserungen, die als שחי oft (vgl. 7 13. 9 27. 10 1), ja noch 21 4, von ihm selbst bezeichnet sind. Anstoss erregt vielfach das היום. Da der Sinn »noch immer« (trotz כל־היום »immerfort«) nicht erweislich ist, würde man daraus schliessen müssen, dass der Redekampf nach der Vorstellung des Dichters mehrere Tage währte; dann würde gerade hier, beim Beginn des dritten Redeganges (natürlich nicht mit c. 23 sondern 22) ein neuer, der dritte Tag der Schlacht, mit Fug angesetzt werden können. So verwunderlich ist diese Vorstellung durchaus nicht. Wie wir zu 17 8f. sahen, dass der Dichter keineswegs bloss am Schreibtisch arbeitet, sondern ein lebensvolles Bild im Raume vor sich sah, ohne dieses ausdrücklich zu schildern, so müssen wir auch für den Zeitverlauf nicht zu blasse Anschauungen mitbringen. Man darf daher היום mit Ew., Del., Di., Stud. ruhig festhalten. Befremdlich scheint manchen auch b, da man meint von dem Lasten der Hand nur eine ungünstige Wirkung, also etwa Verstärkung des Seufzens, erwarten zu müssen. Aber wenn man Seufzen hemmt, so wird es naturgemäss gemindert, nicht gemehrt, und nach den Reden c. 19. 21 darf Hiob sagen, dass er sich die grösste Mühe gibt, heftige Ausbrüche, wie sie besonders die Capitel 6f. 9f., aber auch noch 12ff. boten, zurückzuhalten. Dass damit ein künstlicher Gegensatz gegen a gebildet würde »ich seufze nicht mehr, ich widerstrebe vielmehr« (Di..) ist nicht richtig, da er weder durch den Druck das Seufzen ganz heben kann, noch auch selbst zugibt, dass seine Klage Aufruhr sei, wie die Freunde urteilen. Gegen andre Auffassungen s. Di. — Dass LXX diesen Sinn nicht verstanden, kann angesichts der vielfachen Ablehnung in unsren Tagen nicht Wunder nehmen. Grosse Einmütigkeit herrscht in der Annahme von ידו statt ידי in b nach *καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ* und Syr. (Olsh., Mx., Del. Reuss, Volck, Di. Bi. Hoffm. Si.); aber »seine Hand lastet schwer auf meinem Seufzen« heisst nimmermehr »sie zwingt mich zu lautem Seufzen«, sondern das gerade Gegenteil. »Auf mir« würde dergleichen ergeben können. So wäre dem Sinne nach möglich Ew.'s Text (auch Di. 69) ידו כבדה עָלַי א׳; unmöglich ist der höchst gewundene Ausdruck »seine Hand, die schwer auf mir, ist mein Seufzen«. Natürlich darf man, wenn man so an b ändert, nicht, wie

3 O dass ich wüsste, wie ich ihn fände,
Hinkäme zu seiner Stätte!
4 Darlegen wollt' ich vor ihm das Recht,
Und meinen Mund mit Beweisen füllen;
5 Ich erführe die Worte, die er mir erwiderte,
Und vernähme, was er zu mir sagte.
6 'Sieh', in Allgewalt würd' er mich bestreiten,
'Wenn' nur er [selbst] auf mich achten wollte.
7 Da würde ein Redlicher mit ihm streiten,
Und frei käm' ich auf immer von meinem Richter.

---

manche tun, an a vorübergehn. Die leichteste Aenderung (im Anschluss an *ἐκ χειρός μου* der LXX) ist Ew.'s מִיָּדוֹ für מרי; Retrovertierung der LXX *καὶ δὴ οἶδα ὅτι ε. χ. μου ἡ ἔλεγξίς ἐστιν* bietet Mx. mit יָדַעְתִּי für היום, מִיָּדוֹ für מרי, während Bi. neben dem ersteren auch מִיָּדִי genau herübernimmt. Er fasst den Vers so sehr geschickt als Ironie auf: »nun gut, ich weiss ja, dass ich mein Leiden [?] selbst verschuldet habe, und dass Gottes Hand wegen meines Stöhnens so schwer [auf mir] lastet«. Wenn nur שחי und אנחתי, die Ursache und Wirkung sein sollen, nicht Wechselbegriffe wären. Ausserdem befriedigt die Verbindung mit dem Folgenden nicht. Frei verändert Si. גַּם הִנֵּה מַר שׂ׳, wenig befriedigend trotz 16 19. Endlich Hoffm. מִדֵּי für מרי »noch immer, so oft ich Klage führe, drückt seine Hand mir schwere Seufzer ab«. Jedem dieser Vorschläge ist MT überlegen. — **3** ff. Dieser Eindruck (des Aufruhrs) ist nicht meine Schuld, sondern Gottes, der sich nicht finden lässt. — Das Perfekt nach der Wunschpartikel (gegen Impf. 6 8. 13 5. 14 13. 19 23) dient dem scharfen Ausdruck der Unerfüllbarkeit. — אבוא ואמצאהו, unmittelbare Unterordnung des Verb. fin. unter ein andres, das eine Mal mit ו wie 6 9, das andre Mal ohne ו wie 19 3 und besonders, ebenfalls mit ידע, 32 22. Wie Di. von letzterer Stelle sagen kann, die Construction sei ganz verschieden, ist schwer zu verstehn; dort würde לְכַנּוֹת, hier לִמְצֹא אֹתוֹ und לָבוֹא der gewöhnliche Ausdruck sein. יְדַעְתִּיו (Si. Voigt) ist eine Verschlechterung. Bi. streicht das Wort als aus v. 2 hierher verschlagen (*γνοίη* der LXX aus *δοίη* entstanden) und erreicht damit eine Verminderung der Silbenzahl. Sehr fein, doch wird vielmehr das *οἶδα* der LXX in v. 2 von hier stammen. — תכונה sonst »Einrichtung, Ausstattung«; hier »Standort, Stätte« oder etwa mit Di. »Richterstuhl« (Gestelle)? — **4** Zu a vgl. 13 18, auch gegen Si.'s Aenderung משפטי nach LXX. — Zu b vgl. 13 3. 6. Der Sinn ist »Beweise in Fülle vorbringen«. Für die Tempora in v. 4 f. vgl. G-K 108. 2 c. — **5** יענני ist Relativsatz; oder sollte man מַה־מִּלִּים »was für Worte« lesen? — **6** Der Text bedeutet: »Würde er in Allgewalt mit mir streiten? Nein, nur achten würde er auf mich!« (שים scil. לב wie 4 20. 24 12. 34 23); andre Auffassungen geben wenigstens bei dem überlieferten Texte keinen Sinn. Aber, was so verneint würde, das Bestreiten mit Allgewalt, hat Hiob in 9 15 ff. mit Entschiedenheit behauptet, in 9 34. 13 21 verbeten; er kann es hier nicht ohne weiteres verneinen. Sinn hat die Erneuerung dieses Gedankens nur, wenn Hiob seine Bedingungen hier auf das äusserste ermässigt, also selbst gewalttätige Behandlung sich gefallen zu lassen bereit ist, wenn Gott nur auf ihn achten will. Nach LXX *καὶ* will Mx. וברב lesen; besser und leichter ist הֵן ברב. Dann aber b nicht »er selber wird an mir nichts finden«, da שים ב höchstens »zur Last legen« bedeuten würde, ob mit Recht oder Unrecht; auch müsste man dann אַף für אך lesen. Dies tut Bi. und ergänzt vor b noch ein אָז (die siebente Silbe): »Er selbst kann mich nicht Trugs zeihn, Er rechte denn mit Allmacht«. Das hiesse nicht הברב sondern אִם לֹא בר׳. Man punktiere vielmehr לֹא = לוּ (vgl. 6 2. 16 4 und zu 9 33); zur Wortstellung vgl. Gen 17 18. Das הוא hat Nachdruck wie dort: er selbst, nicht seine Advokaten. — **7** שם »da« von der Zeit oder eingetroffenen Bedingung

10 Denn er erführe, auf welchem Weg 'ich stehe',
Prüfte er mich, wie Gold ging' ich hervor.
11 An seinen Schritt hielt sich mein Fuss,
Seinen Weg hielt ich ein und bog nicht ab.
12 Das Gebot seiner Lippen, ich wich nicht [davon],
'In meinem Busen' verwahrt' ich die Worte seines Mundes.

8 Wenn nach Osten ich gehe, so ist er nicht da,
Und nach Westen, so merk' ich ihn nicht.
9 'Such' ich ihn im Norden, ich schau' ihn nicht,
Bieg' 'ich' ab nach Süden, ich seh' ihn nicht.

---

wie 35 12. Ps 14 5 u. s. w. — ואצלטה Pi. intrans. nur hier, vielleicht Ḳal וְאֶצְלָטָה nach Ez 7 16 zu lesen. Das Pi. liesse sich mit מִשְׁפָּטִי allenfalls als »mein Recht in Sicherheit bringen« behaupten. — 8 f. erschöpft zweifellos im Suchen die vier Himmelsrichtungen, nicht »vorwärts, rückwärts« (Hoffm. wie ein Fechter). — Zu לו אבן vgl. 9 11, weshalb אֵלָיו (Mx.) ganz überflüssig ist. — 9 »Nördlich ist er in seinem Tun« sehr wunderlich ausgedrückt; auch ist darin wie in יעטף die Anschauung verändert, denn in v. 8 bewegt sich Hiob von der Stelle, nur suchend, ob Gott da sei, hier bewegt sich Gott, Hiob weiss in welcher Richtung, sieht ihn nur nicht. Vortreffliche Hülfe hat Mx. geschafft, indem er für בעשתו liest בְּקַשְׁתִּי (in der alten Schrift brauchte nur der Schaft des ק fortzufallen). So Syr. ܒܩܫܬܝ = בקשתי; nur hätte Mx. auch אֶעְטֹף nach ἀμφιέσω herübernehmen sollen. עטף in dieser Bedeutung nur hier, aus dem aram. und arab. so oder ähnlich zu belegen. — אחז Jussiv statt אֶחֱזֶה wie אט v. 11 (vgl. G-K 109. 2 b Anm.). — Der Vers fehlt in Ur-LXX (danach Bi.). Gewiss mit Recht, aber nicht zum Beweise höheren Alters des LXX-Textes, denn nicht nur v. 9 ist Zusatz sondern v. 8 ebenso, was ich seit langen Jahren vorgetragen und nun auch von Si. ausgesprochen finde. Das Verlangen Jahwe zu finden ist in v. 3 längst erledigt, besondere Anstrengungen dazu kann Hiob nicht machen. Der Gedanke reizte aber zu erschöpfender Ausführung, einem Gegenstück etwa zu Ps 139 7ff. Hier unterbrechen die Verse aufs empfindlichste den Zshg. zwischen v. 7 und 10. Nur Hoffm. gewinnt einen Gedankenzusammenhang zwischen 9 und 10. »Darum lässt sich Jahwe nicht finden, weil er recht wohl weiss, dass u. s. w., dass, dass (v. 10—12)«. Dabei hätte auch die dritte pers. in v. 9 guten Sinn, wenn auch בעשתו nach wie vor bedenklich bliebe. Aber so gehässige Aussagen haben wir hier von Hiob doch nicht zu erwarten, und v. 10 ff. machen den Eindruck selbständiger Sätze. — 10 דרך עמדי lässt sich nicht befriedigend erklären: »den Weg bei mir, den mir anhaftenden, gewohnten Wandel« (Ew. Di.) müsste ebensogut דַּרְכִּי עִמָּדִי (oder דַּרְכִּי) heissen wie »den mir bewussten« (9 35. 15 9). Besser in jeder Beziehung Hoffm.: »er weiss, welcher Wandel für mich spricht«, aber auch das erforderte דרכי »dass mein Wandel für mich ist«. Auf Nebenwege führt Mx. דרכו »sein Verfahren gegen mich«. Am besten wird man in עמדי den Stamm עמד suchen, עָמַדְתִּי, besser עָמְדָה־, vgl. für die Verderbnis 9 27. Das ungewöhnliche עמד kann das feste Beharren auszudrücken bestimmt sein (vgl. v. 11). — Erkennt man die Notwendigkeit des Anschlusses an v. 7, so wird man auch וַיַּבַּע punktieren (vgl. v. 5). Die Anschauung ist hier eben eine andre als in 16 19ff. 19 25ff.: Gott soll erst unterrichtet und überzeugt werden (v. 4. 6 b. 7), wie b deutlich zeigt. — 11 אט impf. apocop. für אָשָׁה wie 9 a; das Impf. wohl für die Dauer wie in 12 a; hier könnte auch das impf. cons. trotz der Lösung von dem ו beibehalten sein (M 394. Aa.). Das Hiph. intrans. wie Jes 30 11. — 12 מִ צֹּ casus pendens, ו ולא apod. (G-K 143. Anm. 2); am Ende ist נְתִיבָה als selbstverständlich ausgelassen; wollte man אמיש transitiv fassen, was viel seltener ist, so würde מִנִּי ebenso fehlen. Nach LXX נְתִיצוֹת zu lesen und gegen sie ו zu streichen (Mx. Si.) heisst nur die

13 Er aber ‘will’ und wer kann ihm wehren,
Und seinen Sinn gelüstets, so tut ers.
14 ‘So’ wird er mein Geschick vollenden,
Und dergleichen hat er viel im Sinn.
15 Darum erschreck’ ich vor seinem Anblick,
Wenn ichs betrachte, fürchte mich vor ihm,
16 Und Gott hat mein Herz zaghaft gemacht,
Und der Allmächtge mich erschreckt.
17 Denn ‘’ vernichtet steh’ ich von der Finsternis,
Und ‘’ mein Antlitz deckt tiefstes Dunkel.

---

hebräische Farbe abschwächen. — מחקי »mehr als mein eignes Gebot« leuchtet nicht ein, noch weniger Hoffm.’s מֵחֻקִּי »über den eignen Sinn(?)«; dagegen ist vortrefflich בְּחֵקִי nach *ἐν δὲ κόλπῳ μου* der LXX, Vulg., mit Olsh. und sehr vielen Neueren. צפן verlangt das ב durchaus. — **13** והוא באחד »er aber ist bei etwas«, »bleibt bei demselben Verhalten«, »ist gegen jemand«, »er ist einer (und derselbe)«: alle diese Erklärungen genügen nicht. Die beiden ersten würden באַחַת, die erste am besten בְּדָבָר, die dritte באִישׁ erwarten lassen und wären dann noch matt ausgedrückt; bei der vierten ist das »ב essentiae« (G-K 119. 3b. 1) ein zweifelhafter Notbehelf, der obendrein hier keinen genügenden Sinn gibt. Es verdient Anerkennung, dass Si. sich zu einer Aenderung entschlossen hat (wie übrigens schon Wr., der אָחַז einschieben oder בְּאָחוּז lesen will); aber פָּעַל statt באחד lässt sich durch Jes 43 13 nicht entschuldigen. Lies בָּחַר »er hat [etwas] erwählt, beschlossen«, woraus durch בחד (aram. = באחד) hindurch unser Text entstand. — וַיַּעַשׂ zu punktieren wird durch a und die entsprechenden Formen in v. 9. 11 nahe gelegt. — **14** a »Er vollendet (Jes 44 26. 28) mein Geschick«, eigentlich »gestecktes Ziel«, vgl. 14 5. 13. 38 10; nicht »er gibt mein Recht preis« (Hoffm.). Für כי »denn« empfiehlt sich aber nach כהנה mit Si. כֵּן zu lesen: »so«, nämlich wie es in v. 13 gesagt ist. — b »und ebenso macht er es oft«, nämlich bei Andren. Mit Hoffm. רִבוֹת zu punktieren »und so fallen Processe mit ihm aus« hat etwas bestechendes, trifft aber doch schwerlich die eigentümliche Farbe dieses Capitels. — Der Vers fehlt bei LXX (danach Bi.), bildet aber die kaum entbehrliche Brücke zu v. 15. — **15** Also die Grundlosigkeit der Verhängnisse Gottes ist es, die ihm ein Grauen vor ihm einflösst. — **16** bringt nichts neues, sondern nur Erläuterung des עַל־כֵּן. Bi. ואלהים für ואל nur um der sieben Silben willen. — **17** »Denn nicht steh’ ich vernichtet von Finsternis, und vor meinem Angesichte, das er mit Dunkel bedeckt hat (oder: das Dunkel bedeckt)«. Das die Bedeutung des überlieferten Textes, der demnach sagen will, dass nicht sein persönliches Unglück ihn so aus der Fassung gebracht hat, sondern die Betrachtung der Weltleitung überhaupt. Gegen unmögliche Auffassungen vgl. Di. Aber den Eindruck eines ursprünglichen Gedankens erweckt das nicht; denn sein persönliches Schicksal und der Weltlauf sind gar nicht von einander zu trennen, ja jenes hat erst seinen Blick für diesen geschärft, wie er denn noch in v. 14 beide mit einander verknüpft hat. In seinem Ergehn aber zwischen seinem חֹק und חשך zu unterscheiden, wäre spitzfindig. Ganz unmöglich ist »vor meinem eignen Angesicht« in b. Dem ist nun nicht abzuhelfen, indem man mit Mx. LXX *οὐ γὰρ ᾔδειν ὅτι ἐπελεύσεταί μοι σκότος* retrovertiert (יָדַעְתִּי כִּי יְבֹאֵנִי für 'נצ' מפ), eine für Hiob unmögliche Aussage, dazu in b וְעַל פני nach LXX cod. Al. u. Sahid. gegen Vat. *πρὸ προσώπου* (von Bi. für dittographische Variante gehalten). Auch Si.’s נִצְפַּנְתִּי für נצמתי »ich wurde nicht behütet« bessert wenig. Es wird schwerlich anders zu helfen sein, als indem man mit Bi. לא und in b das מ von ומפני als Verschreibung nach a streicht. Diese Finsternis und das tiefe Dunkel, das sein Angesicht deckt, ist dann keineswegs sein Leiden allein, sondern die völlige Ratlosigkeit gegen-

24 [1] Warum sind vom Allmächtgen nicht Zeiten vorbehalten
Und seine Vertrauten schauen nicht seine Tage? —
[2] 'Die Einen' verrücken die Grenzen,
Die Heerde rauben sie 'samt ihrem Hirten'.

über dem Weltlauf. Wahrscheinlich hat eine spitzfindige Unterscheidung, wie sie oben abgewiesen wurde, zu der Einschiebung des לא geführt.

Cap 24. Das Capitel gehört in der neuesten Zeit zu den Schmerzenskindern des B. Hiob. Seitdem Mx. vor 25 Jahren in v. 9—24 eingeschobene Tristichen über den Lauf der Welt erkannte, wollen viele nicht mehr recht daran glauben und machen es zum Gegenstand von allerlei Versuchen. So ist es dem Capitel freilich schon bei LXX ergangen. Dem allen gegenüber ist zunächst zu betonen, dass wir nach c. 23 genau das zu erwarten haben, was man auszuscheiden pflegt, eine Darlegung des Laufes der Welt. Darauf verweist uns 23 13ff. mit Notwendigkeit; denn 14a bedarf der Ausführung nicht mehr, wohl aber das רבות von 14b. Lassen sich nun ferner in dem Capitel eine Reihe von Einzelverderbnissen mit Sicherheit nachweisen, und teilweise einleuchtend verbessern, daneben der Einschub kleinerer Absätze, die Umstellung andrer, so wird man daraus vorläufig zu schliessen haben, dass Verderbnis und Interpolation, nicht Neubildung oder Umstellung in grossem Massstabe für den vorliegenden Tatbestand verantwortlich zu machen ist. Jedenfalls sind erst die kleinen Mittel zu erschöpfen, ehe man zu heroischen greift. Eine Inhaltsangabe ins Einzelne kann bei so bestrittenem Bestande nicht im voraus geboten werden.

1 צפן meint MT wie 15 20. 21 19. Hos 13 12 in dem Sinne »aufsparen, vorbehalten«; »Zeiten«, d. h. gewisse Termine (genauer Esr 10 14. Neh 10 35. 13 31 לְעִתִּים), die nähere Erläuterung bringt ידיו in b. »Wenn denn im einzelnen das gerechte Regiment Gottes nicht immer sichtbar sein kann, warum hält Gott nicht wenigstens dann und wann gleichsam Zahltage ab, an denen das Conto nach beiden Seiten ausgeglichen wird?« Statt dessen verstand man leicht irrig »warum sind seitens d. A. die Zeiten nicht verborgen?«, und weil das einen Widersinn ergab, strich man לא, was dann LXX wiederum begreiflicher Weise missverstand »warum sind die Zeiten dem Allmächtigen verborgen?« Hiob meint nicht, dass es solche Termine zwar gebe, nur dass die Vertrauten Gottes sie nicht zu sehen bekommen, sondern dass Gott sie gar nicht vorgesehen habe. Er herrscht nach Willkür (21 14). Die Streichung des לא ist also nicht mit Mx. Si. zu billigen, noch weniger mit Wr. מְמֻרָּעִים für מדוע משדי zu lesen (Vulg. übersetzt מדוע nicht), was Hiob nicht behaupten kann, oder mit Bi. נצפנו לא zu streichen, »warum teilt d. A. Geschicke aus, und [doch] u. s. w.«. Sehr fein, aber doch nur dem Siebensilben-Mass förderlich. — Zu ידעיו vgl. 19 13. 42 11; Ps 36 11. — b fehlt in LXX, wird aber von Bi. ohne Bemerkung beibehalten. — 2 Hier hat man seit alten Zeiten das Subjekt vermisst, LXX ergänzt *ἀσεβεῖς*, wonach Mx. Di. Bi. Si. רְשָׁעִים (Ley dieses oder עָרִיצִים) vorausschicken. Olsh. (vgl. oben Wr.) dachte, von Syr. angeregt in v. 1 an לרשעים, das dann das Subjekt für v. 2 hergegeben hätte, wusste es aber nicht unterzubringen; in Wirklichkeit würde damit der Sinn nur verfehlt. In v. 2 aber bringt LXX nur das (halbrichtige) Explicitum, das Ursprüngliche hat Vulg. mit alii, also הֵמָּה, dem ein zweites alii statt des הן in v. 5 entspricht, wo Bi. bereits ohne Beachtung der Vulg. הם als Correlat zu dem המה von v. 13 eingesetzt hat, wie ich schon seit Jahren, ebenfalls ohne Vulg. zu beachten, in v. 2 und 5 getan. Das alii hat Hieronymus schwerlich aus eignem Vorrat, wahrscheinlich hat LXX das המה in רשעים gedeutet. Es ist dann entweder hinter ידיו übersehen oder fortgelassen worden, weil man seinen Sinn nicht verstand, besonders nachdem aus dem הם in v. 5 הן entstanden war. Nur dieses המה kann richtig sein, denn verschiedene Klassen werden gezeichnet, und die Leute von v. 5ff. sind nicht ohne weiteres רשעים. Eben damit erhebt sich c. 24 über c. 21, dass es ein weiteres Gesichts-

3 Den Esel der Waisen treiben sie fort,
Sie pfänden das Rind der Witwe.
4 Sie verdrängen die Armen vom Wege,
Allesamt müssen sich verkriechen die Elenden des Landes.
5 'Die Andren', Wildesel in der Wüste ziehn sie aus '',
Die da ausspähn nach dem Raub 'an der' Steppe:
'Kein' Brod gibts für die Kinder.

---

feld überschaut. Gewalttätige Reiche, ein besitz- und gesinnungsloses Proletariat, lichtscheue Sünder, das sind die Umrisse der drei scharf gesonderten Bilder, und diese Erkenntnis sollte die Richtschnur für jede Herstellung des Stückes abgeben. Viele Willkürlichkeiten fallen dann mit einem Schlage fort. — השיג für הסיג, das überall von der Grenzverrückung gebraucht wird (Dtn 19 14. 27 17. Hos 5 10. Prv 22 28. 23 10). — וירעו »und weiden sie« klingt doch gar zu selbstverständlich; וְרֹעוּ nach LXX *σὺν ποιμένι* (Mx. Si.) ist eine gute Verbesserung. Die Unverschämtheit wird damit gekennzeichnet. — **3** Vgl. 22 6. 9. וְיח' Bi. nach LXX. — **4** Die Armen und Elenden dieses Verses sind nicht ohne weiteres die Urbilder von v. 5 ff., sie sollen erst jenen gleich werden. — הטה caus. zum Ḳal 23 11. — Zu הבאו vgl. 29 8 das Niph., das Pu. nur hier, die Gewalt kennzeichnend. — Das Ketîb עַנְוֵי wird von den Orientalen als Ḳerê geboten und umgekehrt; עניי dürfte vorzuziehen sein. — Bi. sucht zu beweisen, dass 4b in LXX nicht übergangen sei; ist dieser Halbvers wirklich in den spärlichen Resten, die Bi. betont, zu erkennen, was wenigstens für *δικαίας* = עניי ארץ entschieden abzulehnen ist, so dient das nur zum Beweise, in welchem Masse LXX zusammenzuziehen pflegt. Daraus erwächst das Recht und die Pflicht ihren Auslassungen gegenüber auch da höchst misstrauisch zu sein, wo gar keine Reste geblieben sind. — **5** Für הן lies הם, vgl. zu v. 2 (Mx. הֵךְ aram. = כְּ). Dann nach MT: »Andre, Wildesel in der Wüste, ziehen aus in ihrem Tagewerk, nach Beute verlangend: die Steppe ist ihm Brod für die Kinder«. Anstoss gibt dem Ausdruck nach בפעלם, wofür man nach Ps 104 23 לפ' verbessern könnte. Ferner לו neben allen Pluralen. Zur Vermeidung des Uebelklangs לָהֶם לֶהֶם (Hrzl.) kann der nicht gewählt sein, Streichung des לו (Mx.) hat vor להם etwas für sich, לא zu lesen (Stud. Bi.) gibt nicht ohne weiteres einen Sinn. Aber der Vers ist auch sonst nicht ganz in Ordnung, da er keine gesunde Gliederung zulässt, sondern sich in Prosa auflöst. Bis בפעלם kann ein Versglied nicht reichen, Teilung bei במדבר ist auch unzulässig. Das sprachlich unrichtige בפעלם weist darauf hin, dass entweder es selbst oder יצאו zur Erläuterung eingeschoben ist, wahrscheinlich ersteres, das als Randbemerkung angeben sollte, inwiefern jene mit Wildeseln verglichen werden. Fast möchte man beide streichen, »jene sind Wildesel in der Wüste«. Ebenso genügt מש' לט' nicht für ein Versglied, es ist mit Wr. das folgende Wort dazu zu ziehen לְטֶרֶף ערבה »nach dem Raub, den die Steppe bietet«. Das ist dann von dem Bilde, dem Wildesel zu verstehn, sodass wir Acker und Weinberg nicht mehr in der Steppe zu suchen brauchen. Jetzt lies לא für לו (vgl. oben), so bietet das dritte Glied den Grund für die Raubzüge der Hungerleider. — Zu פראים vgl. 11 12. 39 5 ff. und Gen 16 12. — משחרי vgl. zu 18 2. — טרף ist, obschon nicht von blutiger Beute, doch auch nicht in dem völlig abgeschwächten Sinne etwa von »Atzung« zu nehmen wie Mal 3 10. Ps 111 5. Prv 31 15 (vgl. 30 8); sondern die Natur des Wildesels und der Steppe belässt dem Worte die Bedeutung des eilig und widerrechtlich Angeeigneten. — Mx. dehnt den Vers durch etwaige ausgefallene Worte auf 4 Zeilen; Hoffm. bringt ein wunderliches Gemälde zu Wege. Er liest פְּדָאִים, בַּמִּרְבָּר, יֹצְאוּ, עֲרֻבָּה und zieht בפעלם zum Folgenden, um dann so zu übersetzen: »Ja, ausgelöst selbst mit der Bettdecke, lassen sie sie ziehn, für Lohnarbeit Atzung suchend: Bürgschaft bleibt ihm [dem Gewalttätigen von v. 2 ff.] das Brot der Knechte«. Bi. beginnt schon mit diesem Verse die ausgeschiedenen Tristichen, die sich bis v. 24 erstrecken, Grill ebenso, nur dass er 10—13

6 Auf dem Feld 'bei der Nacht' machen sie Ernte
Und plündern den Weinberg des 'Reichen'.
7 Halbnackt übernachten sie, aus Mangel an Gewandung,
Und haben keine Decke in der Kälte.
8 Vom Regen der Berge sind sie durchnässt,
Und, ohne Obdach, umklammern sie den Fels.

9 Sie rauben von der Mutterbrust die Waise
Und nehmen zum Pfand 'den Säugling' der Elenden.

---

festhält. — **6** »Auf dem Felde ernten sie sein Mengfutter«. בלילו vgl. 65. Jes 3024, seit alters als farrago, zum Viehfutter bestimmte, zusammengesäte Getreidearten, erklärt. Dass dieses Zusammensäen Lev 1919 verboten ist, beweist nur, dass es geschah, kann also zu einer andren Erklärung nicht veranlassen (vgl. dafür G-B). Wohl aber hat das Suffix seine Schwierigkeiten; auf שדה bezogen wäre es einfach zu streichen, es auf רשע voraus zu beziehen geht nicht an. Ferner hätten die Paria's gerade für Viehfutter keine Verwendung und würden sich an andre Beute halten; als Arbeit im Taglohn lässt sich unser Vers wegen b nicht verstehn (gegen Hoffm.). בְּלִי לוֹ (Hitz.) nach *οὐκ αὐτῶν ὄντα* der LXX (auch Syr. u. Vulg.) wäre dem Gedanken nach gut (vgl. 1815), hat aber den sing. gegen sich. Unter diesen Umständen empfiehlt sich die Aenderung בַּלַּיְלָה (Mx. Si.), die allen Anforderungen genügt; fast noch leichter wäre בַּלֵּילָה, da das als בְּלֵילָה aufgefasst und dann mit ו geschrieben werden konnte. — Für בַּקָּצִירָה sollte man nicht ohne weiteres mit dem Ḳerê das Ḳal einsetzen, da dieses »Ernte halten, Ernte machen« doch ein andres Ding ist als sonst. — לקט nur hier, sicher von einer Art von Nachlese, hier des Weines, sei es des Vergessenen oder des Nachgereiften (vgl. לֶקֶשׁ Am 71). Da es sich um widerrechtliches Aneignen, also sicher um eine uneigentliche Bezeichnung, handelt, braucht die Bedeutung nicht gepresst zu werden. — רשע hat bisher keinen Anstoss gegeben; doch werden sich die Elenden um die sittliche Beschaffenheit des Eigentümers wenig kümmern, da sie nicht zur Strafe so verfahren. Deshalb empfiehlt sich die leichte Aenderung עָשָׁר. Man suchte den רשע hier eben überall. — **7** ערום vgl. zu 226. — Bi. streicht a gegen LXX, um die Tristichen durchzuführen, aber b bildet mit v. 6 ein schlechtes Kleeblatt, so gut sich v. 7 als solcher an v. 6 anschliesst. Das Glied soll Wiederholung von 10a sein; aber das umgekehrte Verhältnis wäre wahrscheinlicher, da »halbnackt übernachten sie aus Mangel an Gewandung« viel mehr sagt als »halbnackt gehn sie einher, ohne Kleidung«. Vgl. zu v. 10. Vielmehr gehören v. 7. 8 notwendig zusammen als Schilderung, wie jene die Nacht zubringen. — **8** רטב nur hier, vgl. רָטֹב 816. — Ohne Erläuterung behält Bi. 8a, der in LXX fehlt. — b sie haben kein Obdach, sondern müssen sich auf die nackte Erde betten. — **9** Für שׁוֹד, das »Verwüstung« heisst, wird hier wie Jes 6016. 6611 einfach שֹׁד zu punktieren sein. — חבל עַל-עני kann allenfalls »den Elenden pfänden« heissen, schwerlich aber »überpfänden«; doch ist das Glied so jedenfalls rhythmisch sehr schwach. Kamphausen's Vorschlag, עָל = עול Jes 4915. 6520 zu lesen, bietet eine vortreffliche Parallele zu a. Der ganze Vers aber passt durchaus nicht hierher, da er diesem Abschnitt von v. 5 an und in v. 10f. gar nicht entspricht, vielmehr in den Gedankenkreis von v. 2—4 gehört. Wären diese Aussagen als Leiden der Armen gemeint, so würden sie auch dem entsprechend eingeführt sein, während so die Armen selbst rauben und pfänden sollen. Der Vers ist also versetzt oder unecht, oder an die Stelle eines echten getreten. Stud. meint ihn hinter v. 3, Hoffm. samt 10a hinter v. 4 einschieben zu sollen; so suchte auch ich ihn früher unterzubringen; doch wird man gestehn müssen, dass er dort neben v. 2 und 3 nur die Rolle der übertreibenden Wiederholung spielen würde. Am ersten wäre das hinter v. 3 möglich. Grill hält ihn für bestimmt, hinter dem Einschub

10 Nackt gehn sie . . . . .
Und hungrig tragen sie Garben.
11 Zwischen [düstern] Mauern " pressen sie Oel,
Die Keltern treten sie und müssen dursten.
13 [Wieder] andre gehören zu den Lichtesfeinden,
Erkennen nicht seine Wege
Und bleiben nicht auf seinen Steigen.

---

v. 5—8 zum Thema zurückzuführen. Hat man die Echtheit dieser Verse erkannt, so wird man eher mit Si. und Bi. dazu neigen den Vers gänzlich zu beseitigen. Man wird ihn dann am besten für eine falsch eingefügte Randglosse ansehen. Dass LXX ihn bringt, wäre dann wieder ein schlechter Beweis ihres Wertes für die »höhere« Kritik. Mx. beginnt mit diesem Verse den Einschub v. 9—24. — **10** führt durchaus in den Kreis der Leidenden zurück. Hoffm. will statt הלכו (genau ebenso 30 28) הֹלְכוּ punktieren »sie lassen es [das Kind, עָל v. 9] nackt laufen« und dann 10a mit 9 hinter 4 einschieben. Aber das ist künstlich, und obendrein Nacktheit oder spärliche Bekleidung eines Kindes (oder vollends Säuglings) im Orient nichts Auffallendes. Bi. schliesst a mit v. 8 zu einem Tristich zusammen, b mit v. 11 zum nächsten. Aber 8 gehört deutlich mit 7 zusammen und schliesst das Bild des nächtlichen Daseins rund ab (vgl. oben zu v. 7). Hier dagegen beginnt die Schilderung der Tagesarbeit, der des besitzlosen Tagelöhners, die überall im A. T. als ein sehr trauriges Loos gilt (vgl. 7 2). Aber so vortrefflich dahinein b passt, so gut auch ערום הלכו zu רעבים, so wenig bringt בלי לבוש etwas dazu. »Kaum bekleidet gehn sie aus [zum Tagelohn]« oder besser einer besonderen Arbeit, die zu ihrem Mangel an Kleidung in einem ähnlichen Gegensatz stände, wie das Garbentragen zum Hunger u. s. w.: dergleichen wäre zu erwarten. War davon der Schluss verloren oder beschädigt, so begreift es sich leicht, dass man בלי לבוש aus v. 7 zur Herstellung heranzog; dass das ganze Versglied als Variante von 7a ein verlorenes ersetze (Mx.), braucht man nicht anzunehmen. — Die Streichung des ו vor רעבים folgt bei Mx. und Bi. aus ihrer Strophenabteilung. — **11** הצהיר nur hier, denom. von יְצָהָר »frisch gepresstes Oel«. — בין שורתם heisst wohl nicht nur »hinter der Einfriedigung von Gehöften«, noch gar »zwischen Rebenreihen« oder »Weinbergsterrassen«, sondern »eingeengt von Mauern«, in engem, dunklem Raume, und soll so den Gegensatz zu dem lichtspendenden Erzeugnis ihrer Arbeit hervorheben, wie er in 10b und 11b so auf der flachen Hand liegt. Es handelt sich also nicht um Oelbereitung in offenen Keltern (Jo 2 24), (die ausdrücklich in b dem Wein vorbehalten sind), sondern in Oelpressen und Oelmühlen, wenn diese auch erst in der Mischna erwähnt werden (Tehar. IX, 8, Menach. VIII, 4). — Bi. שִׁלְחָם »zwischen ihren Liedern« soll heissen, dass die Kelternden singen müssen, damit sie nicht von den Oliven und Trauben essen können; unglaublich, sowohl was den Ausdruck (בין und Rückbeziehung des Suffixes) als was die Sache angeht. Hoffm. »sie stehn zwischen ihren Kühen (שׁוֹרֹתָם) in der Mittagssonne« (הצהיר denom. von צָהֳרַיִם); man begreift nicht, wozu das dienen soll, am wenigsten bei den Kühen. Hiebei wie bei שׁוּרֹ soll das Suffix natürlich auf andre, die Besitzer der Presse oder der Kühe, gehn; aber solche sind nicht genannt, der Fall liegt ganz wie bei בלילו in v. 6. Man lese entweder nur שורת oder nehme vor dem ם den Ausfall der betreffenden Bezeichnung an; unschwer liesse sich ein Uebergehn bei dem Wortlaut בין שרת עֲשָׂרָם erklären. — **12** ff. Sichtlich herrscht hier Verwirrung. V. 12 versetzt uns in eine neue, die letzte Klasse, die der lichtscheuen Verbrecher, und doch steht das המה, das sie einführt, erst v. 13. V. 12 ist also entweder unecht oder er gehört hinter v. 13. In v. 14b wird der Dieb eingeführt, v. 15 handelt vom Ehebrecher, und in v. 16 taucht ungenannt der Dieb wieder auf, nur in zwei Zeilen, während sonst drei die Regel und das Mindestmass sind. Daher kann 14b nicht einfach ausgemerzt werden, sondern nur von Umstellung die Rede sein. Das gilt

14a. b 'Eh' es Licht wird', erhebt sich der Mörder,
Tödtet den Elenden und Armen,
12 Aus der Stadt stöhnen die Sterbenden,
Und die Seele der Erschlagenen schreit,
Gott aber achtet nicht der Unbill.

---

gleicher Weise, ob man den ganzen Abschnitt an seiner Stelle belässt, oder ihn als besonderes Stück ausscheidet; aber ehe man sich zu letzterem entschloss, hätte man dies erkennen und die Ordnung herstellen sollen. Vgl. dazu meine Bemerkungen ThLz 1891 S. 28. — **13** מרדי אור könnte allenfalls rein bildlich das Licht göttlicher Wahrheit und Erkenntnis sein, aber für diese Auffassung muss man erst eigens den Zusammenhang zwischen v. 13 und den folgenden zerreissen (so Grill, der 1–4. 10—13. 22 ff. als echten Bestand des Capitels stehn lässt). Viel bezeichnender nimmt man den Ausdruck wörtlich und lässt ihn vom Folgenden erläutern; die Lichtscheu ist in dem Verlassen der Wege begründet, ein כי vor לא wäre erwünscht, aber nicht nötig. Bi.'s Aenderungen והם und ולא haben nur metrische Gründe. — **14** der Mörder. לאור könnte höchstens heissen »gegen das Licht hin«, und da das schnell kommt und immer heller wird, so heisst es nicht »noch ehe es Licht wird«. Besser als לִפְנֵי אוֹר (Bi.), ja sicher richtig, ist לֹא אור (Wr., Reifmann, Hoffm., Si., Perl.). — Das zweite Glied hat etwas sehr auffallendes, da man den »Elenden und Armen« am letzten für das Ziel des berufsmässigen Mörders ansehen möchte, auch ein so blasser Satz kaum zu erwarten ist. Nun ist offenbar c zur Vervollständigung der Schilderung des Mörders zugestutzt: »und bei Nacht wird er wie ein Dieb«, d. h. tut er es dem Diebe gleich oder wird er zum Diebe? Deutlich ist dabei ובלילה Gegensatz zu dem verdorbenen לאור, sodass derselbe Mann bei Tage das Geschäft des Mörders, bei Nacht das des Diebes triebe! Die richtige Herstellung von c verdanken wir Mx., יְהַלֵּךְ גַּנָּב (danach Wr. Bi.[1] Di. Si.), sodass der Dieb hier neu eingeführt wird. Jedenfalls also erhält a nicht die richtige Fortsetzung, und es wird daher zu versuchen sein, ob der oben ausgeschiedene v. 12 sie bietet. — מְתים »Männer stöhnen«, oder מעיר מְתים »aus der Männerstadt stöhnen sie« gibt wenig Sinn, Dtn 2 34. 3 6 heisst es auch nicht so, sondern »die männliche Stadt« d. h. die männliche Bevölkerung. מֵתִים (Syr.) gibt als »Sterbende« (Zch 11 9) guten Sinn, מֻמָתִים »Ermordete« wäre wohl besser. Nur darf man nicht mit Hoffm. מעוֹר einsetzen, »aus Sterbender Haut heraus sie stöhnen«. Nach LXX *καὶ οἴκων* [*ἰδίων*] will Mx. מִבָּתִּים, Bi. וּבָתִּים für מתים lesen, was auch anginge, da »man stöhnt« kein besonderes Subjekt erfordert; der Sinn bliebe derselbe, es sei denn, dass man auch für ינאקו nach *ἐξεβάλλοντο* mit Mx. יְנֻדָּחוּ oder mit Bi. יֻנַּחוּ und in b für חללים nach *νηπίων* עֹלְלִים läse (Mx. Bi.). Aber נפש spricht entschieden für חללים (vgl. 16 18 und zu der Bedeutung von חָלָל zu 26 13). Wir haben in LXX nur einen Versuch zu sehen, v. 12 an das Vorhergehende anzuschliessen, was jetzt freilich unmöglich ist. — תִּפְלָה s. zu 1 22. Ein etwas schwacher Ausdruck, aber תְּפִלָּה »Gebet« (Syr. Umbr. Wr. Bi.[1]) befriedigt auch nicht. שים »beachten« (23 6) hier sehr auffällig mit d. acc., wofür Ps 50 23 eine sehr unsichre Stütze ist. Etwa יִשְׁמַע (wozu dann תפלה besser passen würde) oder יִשְׁמֹר? — Ueber die Grenzen des Erlaubten geht Bi.'s Herstellung hinaus: וְאֵלֶיהָ יֻשַׂם תָּפֵל »aber ihm (dem Hunger der Kinder [vgl. zu b] wird (von den vertriebenen Eltern [vgl. zu a]) fades Zeug [6 6] vorgesetzt« (nämlich die Wüstenpflanzen von 30 4, womit Bi. fortfährt). — Dieser Vers liesse sich nun an 14 b anschliessen, aber abgesehen von der zweifelhaften Gestalt dieser Zeile gewönne man dann deren 5 für den Mörder, während sonst gerade in diesem Abschnitt 3 Zeilen jedes Bild abschliessen. V. 12 statt 14 einzusetzen geht nicht an, da 14 a unentbehrlich scheint. Denkbar wäre 14 a. 12 a. b, ohne das Verhalten Gottes dazu, das hier einigermassen ablenkt. Daneben bleibt die Möglichkeit, dass v. 12 eine Variante zu dem jetzt verstümmelten Mörderverse ist, vom Rande aus nachher falsch eingerückt. — Mit v. 14 be-

15 Und des Ehebrechers Auge passt auf die Dämmerung,
Sprechend: kein Auge soll mich sehen,
Und legt eine Hülle vors Gesicht.
14c Und in der Nacht 'geht' der Dieb [einher],
16 Erbricht im Dunkel die Häuser,
Bei Tage schliesst 'er' sich ein.
'Allesamt' kennen sie das Licht nicht,
17 Denn 'das Dunkel' ist ihnen Morgen,
Weil 'sie' vertraut sind mit der Finsternis Schrecken. —

18 'Sie eilen dahin' auf der Wasserfläche,
Verflucht wird ihr Erbteil im Lande,
Kein 'Kelterer' lenkt hin zu 'ihrem' Weinberg.

---

ginnt bei LXX eine grosse Lücke, die bis 18a reicht und von Bi. (und schon Hatch) dem Urtext beigemessen wird. Dabei erkennt Bi. unbefangen an, dass hinter v. 13 eine »wohl aus Rücksicht auf den Inhalt von 24 13, insbesondere auf הכרו, hierher verschlagene spätere Uebersetzung von 34 25« Eingang gefunden hat; damit aber ist der Tatbestand der Kürzung und freien Ueberleitung offenkundig erwiesen. Die Verse gehören nicht nur zu dem besten Bestande des Capitels, sondern sind auch, wie wir oben sahen, in seinem Aufbau unentbehrlich. — **15** wird schon nach der Reihenfolge der Gebote des Dekalogs unmittelbar an den Vers vom Mörder anzuschliessen sein; nur 14c braucht dann seine Stelle zu wechseln. — Bei jedem der drei Verbrecher wird die Dunkelheit ausdrücklich hervorgehoben, zur Bestätigung des zu 13a Bemerkten. — Vgl. zu dem Verse Prv 7 9ff. — שמר ähnlich wie 23 11. — סתר vgl. 22 14, etwa ein Schleier, oder das aufgehobne Gewand; an eine Maske ist nicht zu denken. — **16** Vor diesem Verse ist die hergestellte Zeile 14c umso sichrer einzusetzen, da 16a des Subjektes entbehrt und 16c wieder offenkundig zu 17 gehört. Nach גנב ist חתר natürlich richtig, nicht mit Bi.[1] חתרו zu lesen. Das Wort bedeutet Ez 8 8. 12 5ff. »eine Wand durchbrechen«. — חתם »zuriegeln« (Pi. nur hier), gewiss absichtlich von dem Sichvölligeinschliessen gebraucht, doch auch im aram. »zuschliessen, abschliessen«. Es bildet einen witzigen Gegensatz zu dem חתר von a. Der plur. חתמו ist nicht zulässig und gewiss erst zum Anschluss an c eingeführt. Anlass dazu könnte למו gegeben haben, das irgendwie für den sing. nicht abzuweisen ist (G-K 103. 2a. Fussn. 3), nicht minder aber das folgende ידעו, und so könnte auch das למו auf Aenderung aus לו beruhen. Oder sollte es auf בתים zurückgehn? Lies also jedenfalls חָתַם. — Glied c ist nun überschüssig und ist deutlich hierhergezogen, nachdem 14c versetzt war, wie denn sein Inhalt sich auf alle drei Sünder bezieht (vgl. v. 13. 17). Aber wie es selbst zu Aenderung Anlass gab, so liess es sich auch nicht ohne Aenderung herüberziehen, und die gänzlich unzureichende Länge der zwei knappen Hebungen verrät die Spur davon, die übergrosse Länge von 17a den Weg zur Herstellung. Das יחדו von dort gehört natürlich an den Anfang der Zusammenfassung, also vor 16c. Fragen mag man noch, ob eines der beiden צלמות am Schlusse beider Vershälften diesen Umwälzungen seinen Ursprung verdankt. Nimmt man an, dass das יחדו an seiner neuen Stelle ein ursprüngliches Wort, etwa חֶשְׁךָ, verdrängt hätte, so wäre das erste צלמות zu beseitigen. — **17** Die Ergänzungen von Bi.[1] (עֲרֶב vor בקר, הֵיא אוּלָם am Ende von a), so fein sie sind, verfehlen gänzlich das Ziel, weil die Dreigliedrigkeit eben durch 16c, nicht aus v. 17 allein, herzustellen ist. — Für יכיר muss durchaus יכירו gelesen werden. — **18** Auf den ersten Blick fällt der Wechsel des Numerus in dem logischen Subjekt auf: Einzahl in a (הוא), Mehrzahl in b (הלקתם), Einzahl in c (יזנח). Das letztere ist falsch: »nicht wendet er sich in der Richtung nach den Weinbergen« gibt keinen genügenden Sinn. Das wahre Ei des Columbus ist Bi.'s Punktierung (nicht

19 Dürre, ja Hitze raffen ‘den Schnee’ fort,
Die Unterwelt, die da sündigten.
20 Ihn vergisst der Mutterleib, ... ,
‘Seiner Grösse’ wird nicht mehr gedacht,
Und wie ein Baum wird der Frevel zerbrochen.
21 Er ‘misshandelte’ die Unfruchtbare, die nicht gebar,
Und erwies der Witwe keine Wohltat.

Aenderung) דֹּרֵךְ כַּרְמָם »nicht lenkt der Kelterer zu ihrem Weinberg hin«. Si.'s Versuch (Voigt): לֹא יִרְאֶה פִּרְיָהֶם [פְּרָיִם?] בְּאֶרֶץ צִיָּה wird dadurch gegenstandslos. Also auch hier die Mehrzahl. So wird für קל הוא einfach קַלּוֹ einzusetzen sein, aus dem jener verhört wurde. Das ist leichter als Hoffm.'s קֹל הַוָּא »Untergang! schallt es«, was sehr unbestimmt geredet wäre. — a besagt also, dass die nächste Ueberschwemmung sie (die Frevler) mit fortreisst, oder dass das Verderben sie plötzlich, reissend davonführt wie die Flut ihren Raub; b, dass hinter ihnen her ihr Urteil durch Verfluchung ihres Grundbesitzes ausgesprochen; c, dass demzufolge gehandelt wird, sodass keiner nur die Trauben ihres Weinbergs einzuheimsen wagt. — Von b an tritt LXX wieder ein. — **19** Ein neues Bild: »wie Dürre, ja Hitze das Schneewasser, so rafft das Totenreich diejenigen fort, die gesündigt haben«. Zum Relativsatz vgl. G-K 155. 3. Das Missverhältnis der Satzglieder ist sehr auffallend; ich halte מימי für Einschub, der obendrein das Bild schädigt, da Schneewasser nicht vor der Sonne schwindet, sondern abläuft, wohl aber der Schnee selbst schnell und sichtbar weichen muss. In dieser Gestalt kann der Vers durchgehn. Bi.[1] suchte ihn zu einem Tristichon zu gestalten, indem er vorn בָּאָרֶץ, vor חטאו ein אשר ergänzte. Heute, da er 14—18a nach LXX streicht, braucht er 19a, um 18b. c zum Tristichon zu ergänzen und liest צִי גֹמֶא יְגַזְּלֵהוּ מֵי שלג »Schneewasser reisst ihr (bisher so flott fahrendes) Papyrusschiff [vgl. zu 9 26] (= Lebensglück) fort«. Das käme nach 18b. c sehr verspätet. — Si. verzichtet, nachdem er ציה verwendet hat, auf Entzifferung des Verses, der ihm aus Bruckstücken verschiedener Verse besteht. Voigt liest גַּם הֵם יְגַזְּלוּ שֶׁלֶג (oder כְּמוֹ) כְּמֵי, die beiden letzten Worte שְׁאוֹל יֵחָתּוּ, was er als Glosse streicht. — **20** Hier herrscht die Einzahl des logischen Subjektes durchgängig. Die Punkte und Accente bilden vier Glieder, die beiden ersten von je zwei Worten, auch das dritte ist überkurz. »Ihn vergisst der Schoss« ist zu knapp ausgedrückt, man wünscht mindestens רַחְמוֹ (3 10) oder רחם אִמּוֹ. »An ihm labt sich das Gewürm« lässt sich nur aus dem syr. מתק = saugen, aussaugen gewinnen, dazu wäre מְתָקַתּוּ zu erwarten. Am wahrscheinlichsten steckt in מתקו die Ergänzung von רחם, die das erste Glied vervollständigt; der Stamm מתק kann dafür nach 21 33 nicht ausgeschlossen werden, doch mag auch stärkere Verderbnis eingerissen sein. רמה wird dann als רֻמּוֹ punktiert (Bi.) zum Folgenden zu ziehen sein »seiner Erhebung wird nicht mehr gedacht«. — Dass das letzte Glied dann für den Frevler das Abstractum עולה einsetzt, kann an sich nicht überraschen, ja das Bild scheint fast besser dazu zu passen; indessen liesse sich v. 21 besser an ein Concretum anschliessen. Man könnte dann abteilen: עַוָּל: הָרֹעָה, müsste freilich auch (mit Bi.) וישבר lesen. Jedenfalls ist וְתִשָּׁבֵר zu punktieren. — Bi. verbindet die beiden letzten Worte von v. 19 mit dem ersten von v. 20 zu einem Gliede שאול חָטְאוּ יְשַׁכְּחֵהוּ »in der Unterwelt u. s. w.«, und streicht ohne weiteres רחם מתקו. — **21** Während die Verse 18—20 deutlich aussagen, was die Freunde so oft ausgeführt (vgl. besonders 20 5ff.), dass es mit dem Glück der Frevler bald ein jähes Ende nehme, gehört die Aussage dieses Verses in ein ganz andres Gebiet; es ist eine Anklage gegen den Gewalttätigen wie v. 2—4. 9 und wohl ebenso unecht wie der letztere Vers, da sie als Apposition zu dem (veränderten) letzten Gliede von v. 20 nur nachhinkt. — רעה »der da abweidete« wenig befriedigend. Hitz. wollte es als רָעַע verstehn, Bi. liest so. Vielleicht הֵרַע עַל. Für ילד wäre יָלָדָה zu erwarten (Jes 54 1). Der Wortlaut ist durchgängig schlecht und trivial. Bi. ändert nach LXX, aber nur, wo es ihm beliebt; die Uebersetzung ergeht sich so frei und arglos,

22 Und er hält 'den' Starken hin mit seiner Kraft,
Er steht aufrecht, wo er auf 'sein' Leben nicht getraut;
23 Er lässt ihn getrost sein, und er steht gestützt,
Und seine Augen ruhen auf 'seinen' Wegen.

24 Hoch stehn sie — ein Nu, so sind 'sie' fort
Und sinken hin, schrumpfen ein wie alles,
Und werden abgeschnitten wie der Aehre Spitze.

---

dass es ganz unerlaubt ist, ihr auch nur das Geringste zu entnehmen. — **22** Erst dieser Vers lenkt wieder in das Fahrwasser des Capitels, ja dieser ganzen Hiobrede ein, das mit v. 18 durchaus verlassen wurde. Von den Versen 18—21 fällt der letzte als offenbare Glosse aus, v. 20 ist durch die Einzahl verdächtig, wiederholt auch nur, was v. 18b. c schon gesagt haben. Die Verse 18f. darf man also als den Grundstock ansehen. Im Zusammenhang des Capitels gibt es dafür nur eine Auffassung, die eines selbstgemachten Einwurfes im Sinne der Freunde wie 21 16. 19a. Aber jene Einwürfe sind besser eingeführt, knapper gehalten, schärfer von ihrer Widerlegung abgehoben. Daraus erwächst die Wahrscheinlichkeit, dass schon v. 18f. ein beschönigender Einschub sind, in dessen Fuge dann noch mehr fremdes Gut eindrang. Will man darin ein Zugeständnis sehen, aus dem auch die Unechtheit des Vorhergehenden im Sinne von Mx. u. s. w. folgen würde, so ist das ein grosser Irrtum. Sollten auch jene Tristichen vom Laufe der Welt nicht hieher gehören, so können sie doch nie durch v. 18ff. abgeschlossen sein, weil sie (besonders die Verse 13—17) ungestraftes Walten der Sünder zu ihrer Grundvoraussetzung haben. Auch dann müsste also v. 18—21 Zusatz sein. Das ist ein starker Grund, jene »Tristichen« zum Grundbestande des Stückes zu rechnen. Bezeichnend für den kritischen Wert der LXX ist es wiederum, dass der alte oder mindestens ältere Bestand 14—17 fehlt, der junge und jüngste von 18b an getreulich überliefert wird. Natürlich, weil dieser ihren Anschauungen entsprach, jener ihnen zuwiderlief. V. 18—20 werden auch von Ley gestrichen. Zu seiner Annahme, dass sie der Rede Bildad's c. 25 angehören, vgl. unten. — ומשך der Begriff »in die Länge ziehen« ist dem Stamme sosehr eigen und kehrt in so mannigfachen Wendungen wieder, dass er auch in unmittelbarer Anwendung auf eine Person im Sinne »hinhalten, am Leben erhalten« keinerlei Bedenken erwecken kann. Es bedarf daher der Aenderung אַבִּיר יָמָיו (Buhl Ges.[12]) nicht, ja sie ist zu verwerfen, weil damit der Starke zum Herren seines Geschickes gemacht wird. Viel eher ist bei den angstvollen Eingriffen in den Text, deren Zeugen wir sind, das Explicitum für Gott verloren gegangen, etwa וְאֵל משך. Die Einzahl אביר herzustellen ist aber jedenfalls geboten. In diesem Punkte ist bei den wiederholten Einschüben immer wieder ausgeglichen und für Uebergänge gesorgt worden, bis zur hellsten Verwirrung. Der Plural könnte hier auf eine Zeit hinweisen, wo v. 22 noch an חטאו v. 19 angeschlossen war. — Bi. ergänzt durch a v. 21 zum Tristichon וּמֹשֵׁךְ אֹבְדִים »und rafft hin die Unglücklichen«. Si. setzt für 22a Punkte. — Für יאמין möchte man הֶאֱמִין lesen, jedenfalls muss danach übersetzt werden, da an ein Aufrechtstehn in steter Angst nicht gedacht werden kann. — Für den aram. plur. חיין liest Bi. mit Recht (nach LXX) חַיָּיו. Für יקום gewinnt er durch יֻקַּם »es wird gerächt werden« eine ganz gegenteilige Wendung und entfremdet so den ganzen Vers seinem ursprünglichem Zusammenhang. — **23** Gute Fortsetzung zu 22. — לָבֶטַח müsste für לִהְיוֹת לבטח stehn; da aber das Verbum בטח 11 18. 40 23 und anderwärts dieselbe Bedeutung hat, so wird לִבְטֹחַ zu punktieren sein (so jetzt Voigt). — Zu עיניהו, wohl nur der volleren Form wegen gewählt, vgl. G-K 91. 2. Anm. 2. — In דרכיהם spiegeln sich wieder die Plurale von v. 24; lies דְּרָכָיו. — Auch hier weiss Bi. wieder durch kräftige Eingriffe einen ungünstigen Sinn herauszubringen. Das entspricht LXX, die auch den heterodoxen Inhalt von v. 22f. nicht vertragen kann; dennoch bleibt es unbegreiflich, wie Bi. seinen Text יִתֵּן לֹא יִבְטַח בְּמִשְׁעָן וְעָנְיֹה יַדְרִכֵהוּ mit

25 Ist's aber nicht so, wer straft mich Lügen,
Und macht meine Rede zu nichte?

25 [1]Da hob Bildad der Šuḥite an und sprach:
[2]Herrschermacht und Schrecken begleiten ihn,
Der da Frieden schafft in seinen Höhen.
[3]Gibts eine Zahl für seine Schaaren,
Und über wem steigt sein Licht nicht auf?

---

einem lakonischen »so A« ohne weiteres dem LXX-Text *μαλακισθεὶς μὴ ἐλπιζέτω ὑγιασθῆναι, ἀλλὰ πεσεῖται νόσῳ* gleichsetzen kann. — Si. verzichtet auf a. — **24** רֹמּוּ wunderliche Punktierung, die vielleicht eine Passivbedeutung fordern soll (G-K 67. Anmm. 1, vgl. auch רָמּוּ, Mil'el, 22 12). Man könnte mit Bi. (nach LXX *τὸ ὕψωμα αὐτοῦ*) רֻמּוֹ punktieren »sein Hochmut währt kurze Zeit, so ist er dahin«, wenn nicht noch drei pluralische Formen folgten. In Wirklichkeit erkennen wir hier wieder wie in v. 18f. an der Mehrzahl den Einschub; der Ausgleich ist in דרכיהם v. 23 und (vielleicht!) umgekehrt in dem ואיננו hier versucht; jedenfalls ist für letzteres וְאֵינָם zu lesen. Bi. stellt umgekehrt überall die Einzahl her. — והמכו Hoph'alform von מכך (Ḳal Ps 106 43, Niph. Koh 10 18) mit Verdoppelung des ersten Radikals (G-K 67. Anmm. 8). Dafür וְהַמַּכֶּה »der Schlagende« zu lesen (Bi.) ist kein guter Einfall. — יקפצון »sie ziehen sich zusammen«, von der Todesstarre? Schon Olsh. vermutete יקבצון »sie werden eingesammelt«. Si. ändert וְהֵם כְּכָל־הָצִיר יִקָּטְפוּן, wovon das letzte Wort zur Wahl gestellt werden mag. — ימלו vgl. zu 14 2. Das Getreide wird mit der Sichel, und zwar nicht dicht am Boden, sondern nicht weit unterhalb der Aehre abgeschnitten, vgl. die Abbildung HbA S. 21. Voraussetzung dieser Uebersetzung ist, dass שבלת einmal statt der Aehre allein den ganzen Halm bezeichnen könne. Hält man das für unmöglich, so muss ימלו wie 14 2. 18 16 als »welken« gefasst werden, was doch einen recht unbefriedigenden Sinn ergibt. — Man hat diesem Verse einen für den Frevler günstigen Sinn geben wollen, dass es ihm endlich eben nicht anders gehe als allen Menschen und er einen erwünscht schnellen Tod finde (5 26. 21 13 u. s. w.). Aber der Gesamteindruck ist doch ein andrer, und so stellt sich, zumal wenn man das Formmerkmal der Mehrzahl hinzunimmt, v. 24 als ein Einschub in dem gleichen Sinne und wohl von derselben Hand wie v. 18ff. dar, bestimmt, Hiob's bedenklichen Aussagen über den Lauf der Welt und Gottes Stellung dazu die Spitze abzubrechen. Man hat versucht, und das war früher auch meine Lösung, v. 18ff. zu erklären: Gott macht es eben einmal so, einmal so, und es ist keine Regel darin zu erkennen. Aber das ist doch nur Notbehelf, freilich das notwendige Ergebnis des Zusammenwirkens von Unterlage und Uebermalung. Geratener ist es, an v. 17 die Verse 22. 23. 25 anzuschliessen, und darin annähernd den ursprünglichen Bestand zu erkennen. — **25** אפו vgl. zu 9 24. — Für ישֵׁם dürfte einfach ישִׁם zu punktieren sein. — אַל nur hier als Subst. gebraucht, vgl. אַיִן Jes 40 23 (40 17. 41 11f.). — Bi. schickt dem Verse, den er wieder als ursprünglich anerkennt, zwei frei gedichtete Parallelzeilen (ähnlich 5 27) voraus und fordert dann zwischen v. 4 und diesem Vierzeiler »etwa sieben Strophen« = 28 Zeilen, d. i. bis auf vier Zeilen so viel, wie hier als echt stehn geblieben ist. Dazu muss er das Ausgeschiedene erst aufs gewaltsamste umgestalten, um ihm die vermutete Einheit zu geben. Und das alles nur einer unverbrüchlichen Strophentheorie zuliebe, die keine Dreizeiler leidet!

Cap. 25. Ueber den Inhalt s. unten. — **2** המשל zum Nomen gewordener inf. abs. Hi., eigentlich »Herrschaft üben«. Hoffm.'s הַמֹּשֶׁל [nebenbei Zch 9 10. Dtn 11 4 nur mit Suffix מָשְׁלוֹ] = הַאֲשֶׁר מֹשֶׁל עִמּוֹ (?) hat weder Grund noch Zweck. — Zu b vgl. 21 22. — **3** In den Schaaren Gottes laufen Geisterwesen, die Gott zu Dienste stehenden Naturkräfte eingeschlossen, und Himmelskörper wie sonst zusammen, vgl. v. 5. — אורהו vgl.

4 Wie wäre denn der Sterbliche vor Gott gerecht,
Und wie wäre rein der Weibgeborne?
5 Sieh selbst der Mond, er ist nicht hell
Und die Sterne nicht rein in seinen Augen,
6 Geschweige der Sterbliche, die Made,
Und der Menschensohn, der Wurm!

---

zu עיניהו 24 23. »Erhebt sich nicht sein Licht« von dem Aufsteigen zur Zenithhöhe, die endlich alles ihm enthüllt und unterwirft. Zwischen dem Sonnenlichte und solchem, das unmittelbar von Gott ausstrahlt, lässt sich hier gar nicht unterscheiden. Alles liegt bloss und tageshell vor ihm. — **4** Das ו von ומה leitet den Schluss ein (M 521). a ist genau gleich 9 2b, also Hiob selbst entlehnt, b lässt sich in allen Teilen aus 15 14 herausschneiden. Vgl. auch 4 17ff., die Grundstelle zur unsrigen. — **5** עד steigernd, »sogar, selbst«, häufiger bei der Aussage (5 9. 9 10), hier beim Subject wie sonst גם (vgl. עד אחד Ex 14 28). Falsch Wr. הוֹעִד, Perl. הַגֹּעֵר statt הן עד, weil nicht durch Gottes hemmende Einwirkung, sondern an sich und wenn er sein Bestes tut, der Mond nicht mehr ausrichtet. — יאהיל einfach gleich יָהֵל 31 26 und wohl nur orthographisch (ursprünglich יָאהֵל) verschieden. — Dass die Sonne als Gottes Auge mit Scheu vermieden wird (vgl. auch Ps. 8 4), begreift sich gegenüber v. 3, sowenig ein klares Bewusstsein mitspielt. — Zu v. **6** vgl. 15 16. — Seine rhythmischen Theorieen veranlassen Bi. in a בן אדם, in b בן אנוש [nur Ps 144 3] einzusetzen. — Diese letzte überlieferte Freundesrede, abgesehen von ihrer äussersten Dürftigkeit auch noch in ungewöhnlichem Masse ein blosses Echo aus dem übrigen Buche, hat schon anfangs dieses Jahrhunderts Misstrauen erweckt und zu dem Versuche angeregt, sie durch andren Stoff bis zu einer glaubhaften Länge aufzufüllen. Da man nun in der neuesten Zeit in nächster Nähe unsres Capitels immer wieder dieses oder jenes Stück glaubte herauslösen zu müssen, ohne doch Gründe zu finden, es dem Dichter des Buches abzusprechen, so kann es nicht Wunder nehmen, dass mehrfache neue Versuche dem ersten folgten. Aber alle sind missglückt, und das liegt in der Natur der Sache. Denn »so dürftig die Bildadrede erscheint, so ist sie doch der abgeschlossene Ausdruck dessen, was der Redner jetzt noch zu entgegnen weiss; Bildad spricht vom Walten Gottes in der Höhe nur, um die sündige Unreinheit und Unvollkommenheit des Menschen in's Licht zu stellen, damit Hiob die entsprechende Anwendung mache«. So Grill (S. 38), der trotz seiner modernsten Stellungnahme hier nicht mit aufs Glatteis geht. Die wenigen schüchternen Worte Bildad's antworten doch äusserst geschickt auf die gesamte Hiobrede: zuerst auf die unehrerbietigen Aussagen von Gott 23 13—24 25, dann auf die Unschuldsbeteuerung 23 3ff. Diese eng verschlungenen, doppelseitigen Sätze fortzuführen, ist kein Stück aus der ganzen Umgebung geeignet. Stuhlmann (1804, S. 68ff.), der scharfsinnige Pfadfinder dieser Schule der Hiobkritik, wollte hinter v. 6 entweder ein caetera deficiunt setzen oder c. 28 anfügen. Aber abgesehen davon, dass c. 28, richtig verstanden, in eine Anklage Gottes ausläuft, hat 25 6 den Standpunkt des Intellektuellen, den c. 28 festhält, längst hinter sich und hat sich zum Moralischen hingewandt, von wo zu c. 28 jeder Uebergang fehlt. Ganz ähnliches gilt gegen Reuss' Versuch, den Cheyne, Siegfried und Duhm billigen, c. 26 5—14 an c. 25 anzuschliessen. Die Hoheit Gottes ist eben (vgl. die dagegen gerichteten Worte von Grill) nur Mittel zum Zweck gewesen und kann nicht wieder aufgewärmt werden, nachdem über sie zur Tagesordnung fortgeschritten ist. Vollends auch die unnachahmlich hiobische Einleitung 26 2—4 mitgehn zu heissen (Preiss) ist eine baare Gedankenlosigkeit. Viel klüger fängt es Bickell (1894) an, wenn er 26 12. 13. 14c [für ihn c. d] hinter v. 3, also vor dem Uebergang zum Moralischen, einschiebt, obgleich dieser Uebergang sich weit ungezwungener von 25 3 zu v. 4 als nach Einschub jener Zeilen vollzieht. Freilich fragt man sich, was mit diesen 6 Zeilen gedient sein soll, da

26 [1]Da hob Hiob an und sprach:
[2]Wie hast du der Ohnmacht geholfen,
Beigestanden dem kraftlosen Arm!
[3]Wie hast du beraten die Unweisheit
Und Tiefsinn in Menge zu wissen getan! —

---

dem Stücke dabei die Zwergennatur bleibt, nur matter und weniger bezeichnend. Aber Bickell weiss sehr gut, was er will. C. 25 hat 10 Zeilen, und die gehn nicht durch 4 auf. Nun muss er von c. 26 nach LXX v. 5—11. 14a. b streichen und kann mit den kläglichen Resten dort nichts mehr anfangen. So ist ihm durch die Einfügung der zu 6 erweiterten 5 Zeilen beiderseits geholfen. Da wir aber mit diesen Bickell'schen Privatsorgen nichts zu schaffen haben, kann seine Auskunft nicht in Betracht kommen. Dem moralischen Ausgang von c. 25 suchte Bickell 1882 gerecht zu werden, indem er 27 8—10. 13—23 zum Schluss der Bildadrede machte. Er hat inzwischen ohne Zweifel eingesehen, dass diese Schilderung des Untergangs der Frevler, im Munde eines der Freunde gleichbedeutend mit rücksichtsloser, schwerer Anklage und völligem Preisgeben Hiob's, dass sie zu der schüchternen Bemühung Bildad's, ihm Mut zu machen zum Bekenntnis eines verzeihlichen Fehltritts, wie die Faust auf das Auge passt. Heute weiss er dafür viel bessere Verwendung (s. unten). Hoffm. will 24 13ff., so wie das Stück dasteht, ohne Aenderungen, anschliessen; Ley lässt dem Stücke 27 13—23 die Verse 24 18—20 vorausgehn. Dadurch entsteht vollends das Missverständnis, als ob alle Menschen (denn von ihnen redet 25 6) dem jähen Verderben des Frevlers verfallen wären. Dass 24 13ff. in keiner Weise hieher passt, liegt auf der flachen Hand. Man hat also mit vier benachbarten Capiteln vergebliche Versuche gemacht. Da nun die Echtheit von c. 25 selbst nirgends angefochten ist *), da man nichts als den rein äusserlichen Grund der Kürze dagegen geltend zu machen weiss, so wird man sich doch wohl mit der nächstliegenden Annahme befreunden müssen, dass es so und nicht anders in des Dichters Absicht lag. Die kurzen, stammelnden Worte sollen zu greifbarem Ausdruck bringen, dass die Freunde 1) nichts neues mehr zu sagen haben und 2), wenn sie den Mund auftun, zum ersten Anfang zurückkehren müssen, von Anklagen und Drohungen zu Entschuldigungen und freundlicher Zusprache. Der Kreis schliesst sich; es hat keinen Zweck weiter zu verhandeln. Lässt der Dichter darum Bildad so kurz abbrechen, so folgt daraus ferner, dass er die Niederlage der Freunde auch durch vorzeitigen Schluss des dritten Redeganges kennzeichnen will: Ṣophar kann und darf nach dieser Bildadrede nicht mehr zu Worte kommen, vielmehr behauptet Hiob allein das Schlachtfeld. Es ist nur wunderlich, dass man dem Dichter so wirksame Mittel des Ausdrucks verbieten will. Einen schlagenden Beweis, dass der Dichter die Bildadrede so und nicht anders gewollt hat, bietet noch der Eingang der folgenden Rede Hiob's.

Cap. 26. Der Inhalt dieses und der folgenden Capitel kann nur gelegentlich der Auslegung festgestellt werden. — 2f. Zu den Compositа לא־כח u. s. w. vgl. G-K 152. 1. Fussn. und Anm. hinter h). Sie ersetzen Adjectiva; doch kann auch das Deutsche das Abstractum beibehalten bis auf 2a, wo לא עז Attribut zu זרוע ist. — תושיה vgl. zu 5 12. — In seiner köstlichen Verhöhnung des schwachen Entgegnungsversuches kehrt auch Hiob zum Anfang zurück (vgl. Eliphaz 4 3f. 5 12. 11 6). Zu der Anrede des einzelnen Gegners vgl., was oben zu 12 2 bemerkt wurde. Jedes Wort, besonders aber das לרב, verlangt gerade die Gestalt der Bildadrede, die uns überliefert ist. Es war Bi. vorbehalten zu bemerken, dass in v. 3 »schon der kleinliche Einfall, Job über die Kürze der vorherge-

---

*) Dieser Satz trifft heute nicht mehr zu; zwischen Niederschrift und Druckberichtigung hat L. Laue (Die Composition des Buches Hiob, Halle o. J.) die Lücke ausgefüllt. Ihm sind 27 13ff., vielleicht auch 24 18. 21—23, Bruchstücke der Bildadrede. S. übrigens zu Laue meine Anzeige bei Schürer.

4 Wem hast du doch den Bescheid gegeben,
Und wessen Odem ging von dir aus?
5 Die Schatten geraten ins Beben,
Unter dem Wasser und seinen Bewohnern.

---

henden Rede spotten zu lassen, auf einen Interpolator hinweise«. Wer da sieht, dass diese zwei Zeilen Bi.'s Abteilung in vierzeilige Strophen unmöglich machen, wird nachsichtiger davon denken und erkennen, dass der volle Ausklang des Gedankens in zwei Versen einem künstlerischen Bedürfnis entspricht. — 4 Von der Ironie lenkt Hiob zur eigentlich gemeinten Rede ein. »Wem glaubtest du doch solche Belehrung erteilen zu müssen« — doch nicht mir? »Und wer hat dich dazu inspiriert« — wohl gar ich selber? Sicher ist b nicht wiederum ironisch gemeint wie 15 7f.: es ist wohl gar Gottes Geist selbst, der aus dir redet! Auch auf die Anlehnung an Eliphaz soll schwerlich angespielt werden. Vielmehr, dass er ihn selber bestohlen, darf Hiob nach seinen Reden (besonders c. 9. 12) sagen, und dies allein passt sowohl zu a wie zu dem Folgenden.

5 ff. Denn eben dass er dergleichen viel besser weiss als Bildad und seine Genossen, will Hiob mit v. 5 ff. beweisen; er übertrumpft sie, er schlägt sie mit ihren eignen Waffen, wie in c. 9 (vgl. oben zu 9 2) und 12. Dass er jenen Stücken gegenüber noch zu steigern weiss und jede Wiederholung vermeidet, zeigt die Grösse des Dichters. Grill (S. 39) meint »billig« zu fragen: »soll Hiob an dieser Stelle noch zu einer solchen rein objektiven Betrachtung der Grösse und Herrlichkeit Gottes Antrieb verspüren, wenn doch das von Bildad Gesagte, sofern es diesen Gegenstand betraf, lediglich dem Zweck diente, Hiob auf's neue seine Schuld vor Gott und die Notwendigkeit der Beugung und Busse nahezulegen; und sollen wir uns bei 26 5ff. den in Verzweiflung getriebenen Aussatzkranken am Aschenhügel plötzlich als Helden eines Sängerkriegs vorstellen?!« Er übersieht dabei das Wichtigste. Hiob antwortet gesondert auf den doppelten Vorwurf, den Bildad ihm macht, Verkennung und Herabsetzung Gottes einerseits, Verkennung der eignen Sündigkeit anderseits: das erstere in c. 26, das zweite in c. 27. So ist die Bedeutung von 26 5ff. keineswegs damit erschöpft, dass er den Bildad in sein Nichts zurückschleudert, sondern er bezeugt damit zugleich und vor allem, dass er sich trotz seiner furchtbaren Anklagen die Ehrfurcht vor Gott und die Erkenntnis seines alles unendlich überragenden Wesens bewahrt hat. Er gehört nicht zu den Narren und Lästerern, die da sagen »es ist kein Gott«. So beginnt hier die Retraktation Hiob's, d. h. die Einschränkung seiner Aussagen auf ihren Geltungsbereich und die Feststellung des schmerzlichen Widerstreits, in dem er sich befindet. C. 26 2—27 1 aus einer andren, wenn auch noch so »edlen, Quelle« abzuleiten, wie Grill tut, ist darum eine schwere Schädigung der Absichten des Dichters; dass sich weder das Ganze noch ein Teil anderweitig verwerten lässt, ist oben zu c. 25 bewiesen. Welche Verlegenheiten man sich bereitet, wenn man mit LXX 5—11. 14a. b streicht (Hatch, Bi.) hat Bi.'s misslungener Versuch, den kläglichen Rest v. 12. 13. 14c unterzubringen, gezeigt. Die griechischen Uebersetzer drängen einerseits zum Abschluss hin, und anderseits mag manches in dem Zshg. ihnen zu hoch gewesen sein. Nur soviel ist zuzugestehn, dass das plötzliche Einsetzen mit der ernsthaft-erhabenen Schilderung v. 5ff. überraschen und zu Missverständnissen Anlass geben kann. Um so nachdrücklicher ist die oben gegebene Erklärung von 4b zu betonen. — 5 רְפָאִים pl. von רָפָה »schlaff, matt« (4 3), vgl. S § 122, hier wie Jes 14 9. 26 14. 19. Ps 88 11. Prv 2 18. 9 18. 21 16 die Schatten der Verstorbenen im Totenreiche, deren Dasein besonders c. 3 beschreibt. — יְהוֹלָלוּ ist beabsichtigt als Polal, damit als Passivum des Causativs »sie werden in Zittern versetzt«; lesen könnte man auch יְחוֹלְלוּ, aber das würde »kreissen« bedeuten, schwerlich »erbeben«, wofür רָגַז zu erwarten stände. Vermissen lässt sich die Ursache oder der Urheber ihrer Erregung, wie v. 6 zeigt, Gott. Unmöglich ist Wr.'s יָחִילָל »er schuf« (Ps 90 2. Dtn 32 18), da Schatten

6 Bloss liegt vor ihm die Totenwelt
Und ohne Hülle der Vernichtungsort,
7 [Vor ihm], der den Norden über die Leere gespannt,
Der die Erde lässt hangen über dem Nichts,
8 Der die Wasser einschnürt in seine Wolken,
Und doch zerbirst das Gewölk nicht darunter,
9 Der dem 'Vollmond' das Gesicht zuhält,
Ueber ihn seine Wolke spreitet.

---

nicht geschaffen werden, eher in dem Sinne »er bringt ins Beben« (vgl. עוֹרֵר Jes 14 9). Aber da a auffallend kurz ist, könnte man fast an den Ausfall eines Wortes vor מתחת denken (מִמֶּנּוּ, מִפָּנָיו, מִקּוֹלוֹ oder dgl.). — מתחת hier Praepos. wie sonst תחת oder מת׳ ל (vgl. Gen 1 9. G-K 119. 2 Anm. 1); die Ortsangabe ist richtig, da die Behausung der Toten noch unter dem Meeresboden liegt, und dieser die grösste erreichbare Tiefe des Erdkörpers darstellt. Freilich greift der ringförmige Ocean, das Weltmeer, wenigstens nach massgebender babylonischer Anschauung (vgl. auch Gen 7 11. Ex 20 4) mit seiner »Quellhöhlung« noch unter das Totenreich (vgl. den Weltdurchschnitt am Ende von Jensen's Kosmologie der Babylonier); aber zunächst fragt sich, ob das bei der grundverschiedenen Anschauung in v. 7 auch hier gilt, und selbst abgesehen davon bleibt das Gesagte für die Binnenmeere doch wahr. Also selbst des Meeres Tiefen vermögen die Wirkung Gottes nicht aufzuhalten. — ושכניהם natürlich die Tiere und Ungeheuer des Meeres, genannt neben den Bewohnern des Totenreiches. Weder שִׁכְנֵיהֶם »seine Nachbarn«, näml. Erdgeister u. s. w. (Hoffm.), noch מִשְׁכְּנֵיהֶם »die ihre Wohnung unter dem Wasser haben« (Mx, Bi.[1]) ist erforderlich oder nur eine Verbesserung. — 6 אבדון 28 22. 31 12. — 7 Unter צפון wollen viele den nördlichen Teil des Himmels, insbesondere wohl den Nordpol als dessen höchsten Punkt, verstehn. Dafür scheint נטה zu sprechen, das mit Vorliebe von dem Ausspannen des Himmels gebraucht wird (z. B. 9 8). Dagegen aber spricht תהו, parallel dem בלימה in b. Denn der Himmel ist nach antiker Weltanschauung nicht über dem Leeren ausgespannt und darauf gestützt, sondern über dem Erdkreis, dessen fester Grenzwall das Lager seines Gewölbes bildet. Nur mit einem ganz deutlichen Worte für den Himmel konnte diese Vermittlung vielleicht übersprungen werden. Das aber ist צפון in keinem Falle, vielmehr bezeichnet es auch Ps 89 13 durchaus das nördliche Gebiet der Erdscheibe. Es dient hier als Wechselbegriff für Erde wohl deshalb, weil es dem Hebräer das geheimnisvolle, in ungemessene Fernen sich ausdehnende, durch die höchsten Gebirge am schwersten wuchtende Gebiet war. Das Rätsel, wie das Leere solche Lasten tragen kann, entspricht dem von v. 8, und so steigt der Blick von der Totenwelt allmählich zum Himmel hinauf. — בלימה ein nomen compositum, »Nichtetwas«, nur hier, aber im Grunde den mit לא gebildeten in v. 2. 3a entsprechend. Die nur hier nachweisliche Vorstellung des schwebenden Ruhens des Weltalls über dem Nichts, d. h. im Raume (mit der Hilfsvorstellung eines Festknüpfens oben in Gottes Bereich, die in dem תלה liegt) bezeichnet einen gewaltigen Fortschritt der Spekulation, so selbstverständlich das Neue daran uns auch erscheinen mag. Vgl. oben zu v. 5 über die babylonische Anschauung. — 8 Aehnliches berühren 36 27f. 38 34. 37. — 9 כסה soll nach der Punktierung als »Thron« verstanden werden, mit ה statt א wie I Reg 10 19. Das ist, da Gottes Thron gemeint wäre, ohne Suffix nicht möglich: »der Thron« κατ' ἐξοχήν müsste eine ganz geläufige Vorstellung sein, um so gebraucht zu werden, und das ist es nicht. Man müsste also mit Hirz. כִּסְאֹה (Bi.[1] der Silbenzahl wegen כִּסְאֵהוּ) lesen. Auch dann ist מאחז (das Pi. nur hier) weder »künstlich einfassen, überziehen« noch gar »zimmern« (Di.), was dem פני gegenüber ganz unmöglich ist, sondern jedenfalls »zuhalten, absperren«, sodass die der Erde zugewandte Seite des Gottesthrones nicht sichtbar ist. Jede Aenderung ist aber unnötig, und zugleich bleibt alles im Rahmen

10 Einen 'Kreis hat er abgegrenzt' auf der Wasserfläche,
Bis wo Licht und Finsternis zusammenstossen.
11 Die Säulen des Himmels erzittern
Und entsetzen sich ob seines Scheltens.
12 Mit seiner Kraft zwang er das Meer in die Enge,
Und mit seiner Kunst schlug er Rahab in Stücke.

---

des rein Kosmologischen, wenn man nach Ps 814 בֵּסֶה (Prv 720 כֶּסֶא) »Vollmond« liest. Dann passt das פני weit besser, nicht minder das מאחז, das nicht einmal eine Mondfinsternis zu bedeuten braucht, sondern durch b erläutert werden kann. — Das Quadriliterum פרשז oder פרשז (so Baer nach Mscrr., Chald., Talmud, Midr. u. s. w.) scheint als inf. abs. punktiert zu sein (vgl. G-K 56). Doch verdankt es seine Entstehung wohl nur einer Verschreibung nach מאחז in a. Lies also פַּרֹשׂ, פָּרַשׂ oder פָּרֹשׂ, das letztere am besten, wenn b zur Erläuterung von a dient. Vgl. Ps 10539, wo auch die Wolke als verbergender Schleier dient, und viele ähnliche Stellen (so Hoffm. Stade). — **10** Nach der überlieferten Punktierung wäre zu übersetzen »eine Grenze hat er abgezirkelt«; doch beweist die unmissverständliche Parallelstelle Prv 827 בְּחָקֹו חוּג עַל־פְּנֵי תְהוֹם, dass auch hier umgekehrt חֹק als Verbum, חָג als Nomen punktiert werden muss (so Hoffm.). Es ist der Horizont, nach antiker Weltauffassung die von dem Himmelsgewölbe gebildete Grenze des die Welt umfliessenden Oceans. — b eigentlich »bis zum Aufhören des Lichtes bei der Finsternis«. Das feste, aber dünne Himmelsgewölbe, wie eine Halbkugel über die Erde gestürzt, bildet allein die Grenze zwischen Licht und Finsternis. Bei Tage füllt das Licht den inneren Weltenraum, und die Finsternis ist ausserhalb des Gewölbes, bei Nacht tauschen sie die Rollen. So ist auch Gen 14 zu verstehn, wo wie hier Licht und Finsternis als Materien, an sich unabhängig von den Himmelslichtern, gedacht werden. An ein dauerndes Weilen des Lichtes innerhalb, der Finsternis ausserhalb des Himmelsgewölbes (Di.) ist bei dem Wechsel von Tag und Nacht gar nicht zu denken. — **11** Die Schilderung bleibt ganz bei der Stange; ebendort, nächst dem Horizonte, sind die Säulen des Himmels (vgl. 96) zu suchen, das heisst, die tief eingesenkten festen Pfeiler der hohen Berge, die das metallene Himmelsgewölbe stützen. Diese Vorstellung braucht der andren, dass die Kreislinie der hohlen Halbkugel rings auf dem Ocean aufliege, durchaus nicht zu widersprechen. Diese erwächst aus der Anschauung des freien Horizontes und einer schematischen Weltvorstellung, jene aus der des begrenzten Horizontes und der Erwägung der Schwere des Gewölbes. Die hohen, »an den Himmel stossenden« Berge stehn am Rande der Erdscheibe, von der Kreislinie des Horizontes durch den Gürtel des Oceans als freistehende »Säulen« getrennt. So ragen sie in die Höhe und stützen das hohle Himmelsgewölbe in einem gewissen Bruchteil seiner Höhe, genau wie die inneren Säulenreihen eines Tempels oder einer Kirche von mehrschiffiger Anlage. Diese Erklärung dürfte der andren, die einen Widerspruch annimmt, sodass der Himmel einmal nur auf dem Meere, das andre Mal nur auf den Bergen aufläge (das letztere kaum vollziehbar), weit vorzuziehen sein. Vielleicht erklärt sich so auch der Widerspruch in dem babylonischen Weltbilde, den Jensen (Kosmol. S. 256 Anm. 2) feststellt. — ירופפו (vgl. zur Form zu יהוללו v. 5) von רפף (oder רוף?) nur hier, im aram. und arab. belegbar. — Das Schelten Gottes ist Ps 1047 durch den Donner erläutert und gewiss vor allem im Gewitter angeschaut. Seine unmittelbare Wirkung trifft weit überwiegend das Meer (Ps 1816. 767. 1047. Jes 502. Nah 14), und so mag es auch hier gedacht sein, sodass schon ein Uebergang zu v. 12 gemacht wird. Die zum Ocean abfallenden Berge spüren schaudernd die Wirkung des Zornes, der sich doch nicht gegen sie kehrt. — **12** Das Meer ist der alte Erbfeind Gottes; wie er es jetzt noch schilt, so hat er es einst furchtbar züchtigen müssen. Denn dass es sich hier um Handlungen der Weltschöpfung, nicht der Weltlenkung, handelt, ist aus b ganz klar er-

13 Durch seinen Hauch wird der Himmel heiter,
Seine Hand erlegt den flüchtigen Drachen.

---

sichtlich; vgl. für רהב, das Ungeheuer tiâmat, oben zu 9 13. Man wundert sich, in der Parallele dazu nicht statt חרם vielmehr תהום zu finden; doch vgl. auch Ps 89 10. Wegen בכחו kann nun רגע nur transitiv gefasst werden, es muss ein Handeln Gottes bezeichnen. Man schwankt zwischen »erregen« und »beruhigen« (vgl. die Wörterbücher) und meint vielfach aus Jer 31 35. Jes 51 15 רֹגַע הַיָּם וַיֶּהֱמוּ גַּלָּיו die erstere Bedeutung ableiten zu müssen. Diese Parallelstellen will Gunkel (Schöpf. u. Chaos S. 94) beseitigen, indem er ändert גֹּעֵר בַּיָּם וַיֶּהֱמוּ »der das Meer bedroht, dass seine Wogen sich entsetzen«; mit Unrecht, denn auch dort handelt es sich nach dem Zshg. um eine Schöpfungstat. Uebrigens will auch hier Si. nach LXX, Syr. גער lesen, nicht möglich aus demselben Grunde und wegen בכחו. Aber ebensowenig ist »erregen« möglich, und auch »beruhigen«, wofür man nach Jer 31 2. 50 34 הִרְגִּיעַ erwarten würde, ist für eine Heldentat aus dem Schöpfungsbereich zu schwach. Vielmehr ist an c. 7 5, wo רגע »sich zusammenziehen, verharschen« heisst, anzuknüpfen. Davon haben wir hier das Causativum »d. s. Kr. zwang er das Meer sich zusammenzuziehen«, womit das Toben seiner Wellen in Jer 31 35. Jes 51 15 ebensogut vereinbar ist wie in Jer 5 22. Die Grundstelle für diese Tat Gottes, dass er die alles Land bedeckenden Fluten zwang sich in das Meeresbecken zurückzuziehen, ist Ps 104 5—9; die zahlreichen Parallelstellen (darunter auch c. 38 8ff.) hat Gunkel a. a. O. S. 91ff. zusammengestellt, nur dass unsre Stelle von S. 36 her hinzuzufügen ist. Des mythologischen Gewandes entkleidet sagt Gen 1 9f. dasselbe. — Das Kerê וּבִתְבוּנָתוֹ beseitigt richtig den Schreibfehler des Textes. Kraft und List wirkten zusammen, den Ansturm des Meeresungeheuers mit seinen Helfershelfern (vgl. 9 13) zu besiegen. Den Commentar dazu bietet Berufung, Ausrüstung, Kampf und Sieg des Marduk in dem babylonischen Schöpfungsmythos (vgl. Text und Auslegung von Jensen, Kosmologie S. 278ff., von Zimmern bei Gunkel a. a. O. S. 401ff., von Frd. Delitzsch, Sächs. Ges. d. Wissensch. 1896, dazu die Behandlung der biblischen Parallelen zu Rahab insbesondere bei Gunkel S. 30—40). Marduk zerhieb die Tiâmat in zwei Stücke; die Uebertragung auf Jahwe ist, wie schon zu 9 13 bemerkt wurde, eine sehr unmittelbare. — Mit v. 12 nimmt LXX die Uebersetzung wieder auf. — **13** שפרה eigentlich »Heiterkeit« (Glanz, Schönheit), nur hier, vgl. das Verb Ps 16 6 und שֶׁפֶר Gen 49 21. Verbal zu punktieren שְׁפָרָה (Hoffm.) geht wegen des pluralischen Subjektes und der Wortstellung nicht an; doch sei zugegeben, dass der Nominalsatz auffällt. — Als Gottes Hauch ist der Wind aufgefasst wie 37 10. Jes 40 7 u. s. w. — So MT; LXX liest mit *κλεῖθρα* deutlich בְּרִיחֵי statt ברוחו, und ihr *δεδοίκασιν αὐτόν* lässt sich wenigstens leicht retrovertieren in שְׁעָרָה statt שפרה. Diese Lesung ist von Di. verworfen, von Gunkel (a. a. O. S. 36f.) angenommen. »Die Riegel des Himmels schaudern vor ihm« spielt nach ihm an auf den Zug des babylonischen Schöpfungsmythos, dass Marduk die eine Hälfte der gespaltenen Tiâmat als Himmel aufgerichtet und mit einem Riegel verschlossen habe, damit die oberen Wasser nicht herunterströmen können. Die Riegel des Himmels scheuen sich also sein Gebot zu übertreten [falsch vergleicht Gunkel dazu v. 8, wo es sich um Wassermassen handelt, die schon innerhalb des Himmels sind, also die »Riegel« passiert haben]. Es muss auffallen, dass den Riegeln selbst Empfindung zugeschrieben wird; der babylonische Schöpfungsmythus (Zimmern bei Gunkel S. 414, Jensen S. 289, Frd. Delitzsch S. 108) sagt, dass der Gott Wächter an die Schranke [Riegel] stellte und ihnen befahl, die Himmelswasser nicht herauszulassen? Danach würde man שֹׁמְרֵי שמים erwarten, und die ganze Verbesserung wird damit höchst zweifelhaft. Auch רוחות liesse sich empfehlen. So jetzt Lyon (Journal of Bibl. Lit. 1895), der dann für שפרה empfiehlt שברה: »durch die Winde des Himmels zerbrach er es (das Ungeheuer)«, auch eine recht zweifelhafte Aussage. — Jedenfalls handelt es sich bei der LXX-Lesart wie bei MT, anders als in v. 12, um eine Tatsache des dauernden Weltbestandes, nicht der

14 Sieh, das sind die Säume seiner Wege,
Und welch Flüsterwort [nur] hören wir von ihm,
Doch den Donner seiner Machterweise, wer vernimmt den?

Schöpfung. Das ist sofort für die Erklärung von b zu verwerten. Dort soll nach Gunkel (S. 36f. 47) der נחש ברח dasselbe bedeuten wie רחב in v. 12, den Meeresdrachen; es handelt sich also auch hier um dessen Erlegung als Einleitung zur Schöpfung. Eine Handlung aus jener Zeit würde aber hinter a traurig nachhinken; die Umschreibung Gunkel's: »sie scheuen sich, sein Gebot zu übertreten . . . .; ist er es doch, der diese Ordnung getroffen und der den Uebermut der Schlange so schrecklich gedemütigt hat« hat keinen genügenden Anhalt am Text. Jes 27 1 nötigt durchaus nicht zu dieser Auslegung; dort werden allerlei gottwidrige Ungeheuer zusammengestellt. Wohl aber bietet jene Stelle den Anhalt zur Gleichsetzung mit dem Leviatan von 3 8; es handelt sich also um die Befreiung der himmlischen Lichtkörper von dem Drachen, der sie verschlungen hat, damit um neue Spendung des Himmelslichtes, also eine Tat der Weltlenkung, entsprechend der in a nach MT. — ברח »gewunden« (Gunkel S. 36. 47 nach Sy und H) ist nur frommer Wunsch. Gunkel's Versuch nachzuweisen, dass הולל »durchbohren«, חָלָל »durchbohrt, erschlagen« aus dem Wörterbuch zu streichen und durch »schänden (הִלֵּל), geschändet« zu ersetzen sei (S. 31. 33f.), ist flüchtig angestellt und überzeugt nicht. I Sam 31 1 (vgl. auch Hi 39 30), allein genügend ihn zu widerlegen, ist gar nicht erwähnt, die vermeintliche Erklärung von I Sam 31 8 ganz missglückt. Eben dieser Vers beweist, dass alles, was man als Schändung des erlegten Feindes bezeichnen kann, vorgenommen wird, nachdem er bereits ein הלל ist; oder hat man gewissenhaft jeden erschlagenen Feind gleich in der Schlacht »geschändet«, ehe man sich gegen die übrigen wandte, um dann am folgenden Tage zurückzukommen und ihn noch weiter zu »misshandeln«? — **14** Das Ḳerê דרכיו gibt die richtige Lesung des Ketîb. — שמץ nur noch 4 12. — בו ist durchaus partitiv zu nehmen wie 21 25 (gegen Di.); wie man sowohl einen Apfel als etwas von einem A. essen (ihn anessen) kann, geradeso kann man eine Rede oder nur etwas von ihr hören. Die Uebersetzung »und was für ein Flüsterwort ist es, worauf wir hören«, gibt keinen Sinn. — Streicht man mit LXX und Bi. diese beiden Versglieder, so verstümmelt man den schönen Satz. — רעם גבורתו würde am leichtesten bedeuten »seinen gewaltigen Donner«; aber nicht der Donner wird Gottes sonstigen Taten gegenübergestellt, sondern der unabgeschwächte Donnerlaut seiner Taten dem leisen Echo, das unser Ohr vernimmt. Darum gibt das Ḳerê גבורתיו wieder die richtige Lesung des Ketîb. — Bi. macht aus c notgedrungen zwei Zeilen. Nach LXX *ὁπότε ποιήσει* ergänzte er 1882 כִּי יַעֲשֶׂה, heute sehr willkürlich ein יְסִתֶנּוּ, das mit שׂ geschrieben von LXX als יְשִׁתֶנּוּ missverstanden sei. Es wird nicht überflüssig sein davon die Uebersetzung mitzuteilen: »Aber den Donner seiner Majestät, welcher Vernünftige wird den wohl gegen sich aufreizen?« Natürlich ist der LXX-Text nur Umschreibung ihres Verständnisses, dass man von dem Donner nicht wisse, wann Gott ihn loslasse. — Zum Schlusse sei noch einmal darauf aufmerksam gemacht, wie sehr auch dieser Abschnitt (v. 5—14) den unheimlichen und schreckhaften Zug an sich trägt, der Hiob's Schilderungen der Grösse Gottes von denen der Freunde unterscheidet (vgl. oben zu 9 4). Auch damit erweist sich die Unmöglichkeit, ihn zu Bildad's Rede zu schlagen. Der Dichter weiss zu gut, was er tut, um dergleichen an die Freunde zu verschwenden. Nicht umsonst fügt Cheyne (S. 38) seiner Entscheidung die zweifelnden Worte hinzu: »wenn man Bildad wirklich das Stück in seinem ganzen Umfang beimessen darf«.

27 [2] So wahr Gott lebt, der mir mein Recht genommen,
Und der Allmächtige, der mich in Verzweiflung gebracht:
[3]So lange irgend noch mein Odem in mir
Und Gottes Hauch in meiner Nase,
[4]Sollen meine Lippen keinen Frevel reden
Und meine Zunge keinen Trug stammeln.
[5]Fern sei es von mir, dass ich euch Recht gäbe,
Bis ich verscheide, lass' ich meine Unschuld nicht fahren.
[6]An meiner Gerechtigkeit halt' ich fest und lasse sie nicht:
Mein Gewissen schilt keinen meiner Tage.

27 [1]Hiob aber erhob weiter seinen Spruch und sprach:

Cap. 27. Vgl. zu c. 27 f. den Aufsatz des Verfassers in ZATW II, S. 193—274, hier mit Bu.[2] angeführt. — **1** נשא משל wie Num 23 7. 18. 24 3. 15. Eine abweichende Einführungsformel (genau so noch 29 1, ähnlich 36 1), wo keine Erwiderung sondern nur ein neuer Absatz beim gleichen Redner beginnt (vgl. 34 1. 35 1). Voraussetzung dafür ist jedenfalls ein tieferer Einschnitt, hier besonders leicht eine Pause, wie sie durch das Ausbleiben der Widerrede Ṣophar's hervorgerufen sein könnte. Da aber c. 27 f. die zweite Hälfte der Antwort Hiob's auf Bildad's Rede bietet (vgl. zum Schlusse von c. 25), während erst c. 29 die Schlussrede Hiob's eröffnet (Bu.[2] S. 196), so wird diese Einführungsformel nur vor c. 29 gehören und hier zu streichen sein. Ein alter Bearbeiter mag gemeint haben, schon hier die Kunstpause für Ṣophar suchen zu müssen. Preiss, Hoffm., Bi. Si. streichen den Vers, weil sie den Stoff anders verteilen und damit jeder Einschnitt vor v. 2 fortfällt. — **2** Ohne jeden Uebergang tritt Hiob in den zweiten Teil seiner Antwort (auf 25 4—6) ein. — חי אל, als חי יהוה die gewöhnliche Schwurformel: »Bei demselben Gotte, der mir mein Recht genommen«. Sehr starke Betonung der Ungerechtigkeit Gottes verbindet sich mit dem Schwure, durch den er als oberste Instanz anerkannt wird. — **3** Die Parallele II Sam 1 9 (unsicher Hos 14 3) könnte verleiten, den Satz als zwischeneingeschobene Aussage zu fassen: »denn ganz ist noch (G-K 128. 1. Anm. c) mein Odem in mir« (so auch Bu[2] 197); doch verlangt der Zshg. den in der Uebers. ausgedrückten Sinn, sei es dass man עוד die ursprüngliche nominale Bedeutung »Dauer« zuschreibt, oder dass man den ganzen Satz עוד נשמתי בי von כל abhängig denkt (vgl. II Chr 30 18 und G-K 130. 4). — Das כי leitet den Schwur zunächst positiv ein (Gen 42 16. I Sam 20 3. II 2 27, vgl. G-K 149); erst durch das אם vor v. 4 erhält er die Wendung ins Negative. Bi. streicht den Vers aus metrischen Gründen. — **4—6** Die allgemeine Beteuerung keine Unwahrheit reden zu wollen (שֶׁקֶר nur 13 4. 36 14, כָּזָב kommt im B. Hiob nicht vor), wird in v. 5 f. näher dahin bestimmt, dass er sich niemals zu der Lüge verstehn werde, die die Freunde von ihm verlangen, nämlich zum Bekenntnis einer Schuld, die er nicht auf sich geladen habe. Vielmehr werde er die Behauptung seiner Gerechtigkeit bis ans Ende festhalten. Jedes andre Verständnis der Verse, von Beteuerung seiner Wahrhaftigkeit für die Vergangenheit, von fernerem Festhalten an gerechtem Tun und Leben, ist durch den engen Gedankenfortschritt ausgeschlossen. Die Verse 2—6 enthalten daher die Abweisung von 25 4—6. — **4** Für יהגה (masc. wie Ps 22 16. Prv 26 28) Mss. und der älteste Druck תהגה (so Mx.). — **5** Bi. liest אַצְדִּיקְכֶם und streicht ממני, letzteres nach LXX, beides seinem Metrum zu gute. — **6** Durch die Aussprache אַרְפֶּה ermöglicht Bi. sein Metrum. — יחרף wird besser als Pi. יְחָרֵף gelesen, da vom Ḳal nur das Part. vorkommt. — לא מימי (מִן partit., G-K 119. 3d. 1) heisst sonst (38 12. I Sam 25 28. I Reg 1 6) »mein Lebtag nicht, nie in meinem Leben«; diese Bedeutung passt vortrefflich zu 5b, nicht aber zu חרף, das nicht objektlos stehn kann. Will man daher nicht ändern (etwa יֵרַךְ, vgl. 23 16. Dtn 20 3. II Reg 22 19. Jes 7 4. Jer 51 46), so

8 Denn was ist des Ruchlosen Hoffnung, wenns zu Ende geht,
Wenn Gott seine Seele will 'abfordern'?
9 Wird sein Geschrei Gott hören,
Wenn Drangsal über ihn kommt?
10 Kann er am Allmächtgen seine Wonne haben,
Gott anrufen zu jeder Zeit? —

---

muss man מימי als Objekt auffassen. Des Zusatzes אֶחָד (Mx.) bedarf es nicht. — **7** »Zum Frevler werden« kann היה כרשע nicht ausdrücken; »als Schuldiger erscheinen« ist nur Germanismus, wenn es heissen soll »Unrecht in dem vorliegenden Streit bekommen«, wozu überdies das starke Wort עול gar nicht passt; es bleibt nur die häufigste Bedeutung von היה כ »es ergeht jemandem wie, jemand hat das gleiche Schicksal wie« (Jes 19. Gen 1825. I Sam 1736 u. s. w.). »Das Schicksal eines Frevlers kann ich nur meinem Feinde wünschen, nicht mir!« das ist es, was der Satz ausdrückt. Damit sagt Hiob, dass des Frevlers Schicksal seiner Ueberzeugung nach ein unglückliches sei, also das Gegenteil von dem, was er bisher, besonders in c. 21, behauptet hat. — **8—10** drücken deutlich dieselbe Ueberzeugung von dem Unglück des Frevlers aus, der beste Beweis, dass v. 7 richtig aufgefasst wurde. Keine Hoffnung in Todesgefahr, keine Erhörung in der Not, keine Seligkeit im Verkehr mit Gott. — **8** Das Ḳal von בצע stellt sich sonst zu בֶּצַע »unrechtmässiger Gewinn«, was hier keinen brauchbaren Sinn gibt; das Pi. hat 69. Jes 1012. 3812. Zch 49. Thr 217 die Bedeutung »abschneiden, ein Ende machen«, man punktiere daher lieber יְבַצֵּעַ (so Bi.). Dass man dazu das Subj. אלוה und das Obj. נפשו aus b ergänzen dürfe, hat Lagarde (Proverbien S. VII) bestritten; da בצע 69 in demselben Sinne nur mit dem Accusativ der Person steht, könnte man auch das Passivum יְבָצֵּעַ lesen: »wenn er abgeschnitten wird«. Ohne Not Si. יְנֻצַּע. — יִשֶּׂל wäre impf. apoc. Ḳal von שלה, das nur hier »herausziehen« bedeutete; eher möchte man mit Di. nach Rt 216 יָשֹׁל von שלל oder יִשַּׂל von נשל (Hoffm.) punktieren; am besten wird man das Wort mit Schnur. Wlh. Si. als verschrieben statt יִשָּׁאֵל ansehen (vgl. Lk 1220). Die grosse Schwierigkeit (vgl. Lagarde a. a. O.) beruht darin, dass hier eine Hoffnung im Tode, also ein Leben nach dem Tode ohne weiteres scheint vorausgesetzt zu werden. Da sich das mit c. 14. 1925ff., dem ganzen Buche nicht verträgt, so hilft nur modale Fassung der Verba. Die Hoffnung ist dann, dass Gott seinen Entschluss auf das Flehen des Bedrohten (v. 9) noch einmal ändert. Der Vorschlag Lag.'s כי יָצָק כי יִשָּׁאֵל בָּאֲלָה נפשו, vgl. 3130, ist nicht glücklich. Fein liest Perl. b nach Syr., dem Sinne nach auch LXX כי יִשָּׂ[א] לֶאֱלוֹהַּ, weiss aber mit יבצע in a nichts anzufangen. Bi. streicht כי ישל als Variante zum Vorhergehenden. — **10** a wörtlich gleich 2226, vgl. Jes 5814. Ps 374. — עז für עֵת (Mx.) ist eine Verschlechterung. — Man hat nun geschlossen, dass Hiob, was er in v. 8—10 dem Frevler abspreche, von sich behaupten müsse. So sagt Smend (St. u. Kr. 1878 S. 155): »Von entscheidender Bedeutung ist das Bild, das Hiob v. 8—10 von seinem jetzigen Gemütszustand entwirft. Die Art, in der er dort von seiner unzerstörbaren Gottfreudigkeit spricht, ist unmöglich aus einer momentanen Erhebung des Glaubens, sondern nur aus einer Stimmung zu begreifen, die in ihm jetzt endgültig die Oberhand gewonnen hat und die ihn in der Tat bis zum Ende seiner Reden nicht verlässt«. Was davon zu halten sei, findet man Bu.[2] S. 200ff. ausführlich dargelegt; hier genügt es auf v. 2. 3019ff. 3135—37 zu verweisen. Diese Stellen will Smend jetzt (Alttest. Theol. S. 502 Anm.) nur aus dem künstlerischen Bedürfnis des Dichters erklären, der der Ironie Gottes in dem Verhalten Hiob's ihre besondere Folie habe geben müssen. Da es aber einen andren Hiob als den vom Dichter gezeichneten nicht gibt, so müssen wir sein Selbstbewusstsein und seine Stellung zu Gott eben aus dieser Zeichnung entnehmen. Und warum müsste denn Gott Hiob durch Ironie auf den rechten Weg zurückführen, wenn dieser ihn aus eigner Kraft schon gefunden hätte; warum liess er sich

7 Des Frevlers Loos meinem Feinde
Und meinem Widersacher das des Bösewichts!

---

nicht an einem Hiob rechtfertigenden Urteil genügen? Di.[2] meint mit dem Hinweis bestehn zu können, dass auch viele fromme Sänger von Psalmen ebenso klagten. Der Unterschied ist nur, dass Hiob's Klagen von den Freunden zum Gegenstand der Anklage gemacht sind und von Hiob mit vollem Bewusstsein als gerechtfertigt verteidigt werden. Dabei kann von Zufall und blossen Schwankungen der Stimmung keine Rede sein. Die Gemütsverfassung und die Erfahrungen, die v. 8—10 als dem Gottlosen unerreichbar schildern, müssen freilich von Hiob erlebt sein; aber sie sind nicht die seiner Gegenwart, sondern seiner Vergangenheit. Das geht klar aus 29 2—5 vgl. mit 30 19ff. hervor, vgl. auch 12 4. Er weiss aus der Erfahrung eines langen Lebens, dass ein Frommer diese Seligkeit geniessen kann, während sie dem Gottlosen unbedingt versagt bleibt. Er hat geglaubt, dass sie dem Frommen sicher sei; dass das nicht der Fall ist, hat ihm die jüngste Zeit bewiesen, und das eben bildet das Rätsel, das ihn quält. In unsrem Zusammenhang geben die Verse den Grund an, weshalb er nicht Lust gehabt hat sich zu den Frevlern zu gesellen: er hätte damit selber mutwillig die Seligkeit zerstört, deren er damals genoss. Die Art dieser Begründung seines unsträflichen Lebenswandels, den er in v. 2—6 beteuert hat, ist genau die gleiche wie in dem grossen Reinigungseide c. 31, vgl. dort v. 2—5. 11ff. 14. 23. 28. Da die Verse 8—10 nur dieses Verständnis zulassen, so wird man sich entschliessen müssen, sie unmittelbar auf v. 2—6, insbesondere auf v. 6b, folgen zu lassen. V. 7 dagegen fasst den Inhalt der Verse 8—10 scharf zusammen und wird deshalb nachfolgen müssen. Seine Umstellung, wenn sie nicht rein zufällig ist, kann auf einem Missverständnis entweder von v. 8—10 oder von v. 7 selbst beruhen. Als fremder Einschub (Bernstein, Wlh., Stud., Preiss, Grill, Si.) sind die Verse 7—10 schwer zu begreifen; man sieht nicht ein, warum gerade hier, wo Hiob nur seine Gerechtigkeit beteuert, eine orthodoxe Correctur (Si.) eingefügt wäre, während seine verwegensten Angriffe sowohl vorher als weiterhin ungestrichen und unberichtigt bleiben. Noch weniger gelingt der Versuch, die Verse im Munde der Freunde unterzubringen, weder als Anhang an Bildad's Rede (vgl. oben zu c. 25), noch als Rede Ṣophar's. Denn der Wunsch v. 7 hat im Munde der Freunde keinen Sinn, weil er an Hiob schon im höchsten Maasse erfüllt ist, und der herzenswarme Ton von v. 8—10 hat mit der Art, wie die Freunde das Loos des Frevlers schildern, nichts gemein.

11 ff. Der erste Vers (11) kündigt eine Belehrung der Freunde über Gottes Tun an, der zweite sagt in seinem ersten Gliede (12a) aus, dass sie deren Inhalt allesamt selbst erlebt (»geschaut«) haben, also schon ganz genau kennen. Das »Belehren« lässt nicht zu, dass es sich nur um ein Zugeständnis Hiob's, eine Anerkennung des von den Freunden Gesagten, handelte; ihr Selbsterfahrenhaben nicht, dass Hiob Neues brächte. Denn nur auf solche Erfahrung der Freunde kann und darf sich des Dichters Hiob berufen, die der Leser aus deren Munde vernommen hat; somit muss, was Hiob bieten will, in den Reden der Freunde enthalten sein. Dazu stimmen v. 13—23 vortrefflich, da sie nichts als die immer wiederholte Schilderung vom Untergang des Frevlers bringen, die füglich den alleinigen Inhalt der Freundesreden bildet. Eine Belehrung kann darin nur insofern liegen, als die Freunde von dieser ihrer Erfahrung falschen Gebrauch machen oder die daraus fliessende Lehre sich selber nicht zu Herzen nehmen. Und dass Hiob und der Dichter es so meinen, zeigt 12b, worin die Freunde vor verhängnisvollen Folgen gewarnt werden, weil sie das, was sie selber erfahren und gepredigt haben, nicht beherzigen. Diese Warnung aber schliesst vortrefflich an das Vorhergehende an. Dort hat sich Hiob eben ins Gedächtnis gerufen, wie er selbst sich stets durch den Gedanken an das traurige Geschick des Frevlers hat warnen lassen, nichts Böses zu tun, und eben dadurch kommt ihm die eigne Ueberzeugung, dass das Böse doch der Regel nach seine Vergeltung finde, wieder zu vollem Bewusstsein. Seinem Feinde nur könnte er solches

11 Ich will euch belehren über Gottes Tun,
Und was der Allmächtige sinnt, nicht verhehlen —

Schicksal wünschen; aber seine jetzigen Feinde sind die, die bisher seine nächsten Freunde waren. So verbindet sich die Einziehung seiner zu weit vorgeschobenen Posten (vgl. c. 21. 24, seine letzten vorhergehenden Reden) mit einer Belehrung und Warnung der Freunde. Er schlägt sie in überlegener Ironie mit ihren eigenen Waffen und versagt sich nicht den Triumph, ihnen das ins Gesicht vorzuhalten. Die Schilderung des Schicksals der Frevler nimmt nun folgerichtig (zum Beweis für 12a) und wohlbedacht die Farbe ihrer eigenen Predigten an. — Alle Einwände gegen diese Auffassung des Zusammenhangs verfangen nicht. Dass Hiob die grundsätzliche Forderung der Bestrafung der Sünde stets festgehalten hat, wird gerade durch die Erschütterung bewiesen, die die Erfahrung des Leidens des Gerechten am eigenen Leibe bei ihm hervorruft (vgl. noch c. 31, das überall Bestrafung der Sünde voraussetzt), und dass er die Freunde vor der Strafe warnt, die sie für ihre Verleumdungen erwartet (13 4ff. 11. 19 28f.), hätte ohne diese Ueberzeugung gar keinen Sinn. So hilft auch die Beseitigung der Verse 8—10, die allerdings aufs deutlichste zu der »Belehrung« in v. 11ff. überleiten, nichts, weil jene Ueberzeugung die Unterlage der ganzen sittlichen Persönlichkeit Hiob's bildet. Ebensowenig besagt Dillmann's Einwand, dass der Abschnitt v. 13ff. nicht das Schicksal der טוֹבֵי שֶׁקֶר (13 4) sondern nach v. 13 der עָרִיצִים schildere, also zur Warnung der Freunde nicht bestimmt sein könne. Vor den עריצים steht in 13a der אדם רשע, die allgemeinste Wendung; die allgemeine Haltung soll das Vage der Predigten der Freunde nachahmen; und mehr als eine Andeutung war für sie nicht nötig. — Andre mögliche Auffassungen dem bestehenden Texte gegenüber gibt es nicht. Erst in c. 28 die eigentliche Belehrung zu finden (so Eichhorn, Böckel, Hitzig, Giesebrecht u. s. w.), verbietet schon der Aufbau der Rede; ausserdem würde dadurch v. 12a Lügen gestraft. Dasselbe gilt gegen Dillmann's Auskunft. Er meint, v. 13—23 sei entweder statt eines andren Textes eingesetzt oder von späterer Hand überarbeitet; »der urspr. Inhalt des 2. Teiles wird dahin gelautet haben, dass die Frevler allerdings oft genug auch äusserlich von dem verdienten Verderben ergriffen werden, aber doch auch in vielen Fällen die Verwirklichung dieser Ordnung nicht nachzuweisen sei«. Davon haben die Freunde nicht das Geringste geschaut und gesagt; darum kann das nicht in v. 11f. angekündigt sein. — Ebensowenig fruchten die Versuche, den anstössigen Abschnitt in andrer Weise zu verwerten. Schon Kennicott sah in 13—23 die dritte Ṣopharrede, rückte 27 1 vor c. 28 und machte dieses zur Antwort an Ṣophar. Man sieht leicht, dass c. 28 alles andre ist als dies, und dass 27 11f. dann in der Luft schwebt. So begann Stuhlmann die Ṣopharrede mit 27 11 und schloss c. 28 an c. 25 an (s. oben). Aber 27 10 kann Hiob's Rede nicht schliessen (weshalb Stuhlmann hier eine Lücke annahm), v. 12 passt nicht in Sophar's Mund, und c. 29ff. ist keine Antwort auf seine Rede. Grätz und Hoffmann lassen Ṣophar's Rede schon mit 27 7 beginnen und bis 28 28 durchlaufen. Aber Ṣophar kann Hiob nicht »seinen Feind und Widersacher« nennen (v. 7); selbst er kann unmittelbar auf Hiob's Beteuerung in v. 2—6 nicht mit so nackten und unbegründeten Anschuldigungen, wie 27 13ff. dann wären, antworten; ihn mit c. 28 auszustatten ist geradezu undenkbar. So macht denn Duhm nur 27 7ff. unter Annahme einer Lücke vorher zur Ṣopharrede und sieht in c. 28 (bis auf den letzten Vers) ein selbständiges Lehrgedicht, das hier nur unter Dach und Fach gebracht sei. Schon Cheyne äusserte (S. 95) den Verdacht, dass c. 28 einst ein Teil eines solchen gewesen sei. Auf S. 38 scheint er dagegen in 26 1—4. 27 1—7. 11f. c. 28 Hiob's Antwort an Bildad zu sehen, während er Ṣophar's Rede aus 27 8—10. 13 [so ist wohl statt 10 zu lesen] —23 bildet. Ganz ähnlich Bickell, der wohl ebenso wie Cheyne von den oben geltend gemachten Bedenken mancherlei gefühlt hat. Er bildet Hiob's Rede aus 26 2. 4 (s. dazu oben) 27 2—6. 11f. und c. 28, die Ṣophar's aus 27 7—10. 14ff. Ihm antwortet Hiob mit c. 29ff.

12 Sieh, ihr selbst habt es alle gesehn:
Was redet ihr denn mutwillig ins Verderben?

Gegen beide bleibt von dem Gesagten noch genug übrig, und dazu kommt noch die Künstlichkeit des Verfahrens. Gegen alle diese Versuche aber gilt, was oben zu c. 25 ausgeführt wurde, dass nach Bildad's stammelnden Worten eine dritte Ṣopharrede ausgeschlossen ist. — Es bleibt, wenn man v. 13ff. nicht als echten Bestandteil der Rede Hiob's begreifen kann, nichts andres übrig, als die Annahme der Interpolation, und diese muss dann den ganzen Umfang von 27 7 bis 28 28 umspannen. So zuerst Bernstein, neuerdings Studer, Wellhausen, Preiss, Grill (der auch c. 29. 30 streicht), Kuenen[2], Siegfried. Der letztere sieht in 27 7ff. einen corrigierenden, in c. 28 einen polemischen Zusatz. C. 28 allein wollten auch Knobel und Reuss streichen; aber damit wird die Schwierigkeit nur vergrössert. — Soviel mag zugegeben werden, dass, wer von dem Ausgeschiedenen nichts wüsste, sich den Anschluss von c. 29 an 27 6 könnte gefallen lassen; Kuenen freilich (O[2] III S. 142f.) hält das nicht für möglich, sondern fordert für das Gestrichene einen Ersatz. Aber dass ein Interpolator die feinen Zusammenhänge und Uebergänge hätte schaffen können, die heute die angebliche Interpolation nicht nur mit dem echten Anfang des Capitels, sondern mit der ganzen Entfaltung von Hiob's Seelenverfassung bis zu diesem Punkte verbinden — das übersteigt für mich allen Glauben. Ich sehe nicht ab, was sonst als subjektives Empfinden hier die Entscheidung geben könnte. Wenigstens stehe ich einem Rätsel gegenüber, wenn Kuenen meine Auffassung des Zusammenhangs von c. 27. 28 ohne jede Einschränkung zu der seinigen macht und dennoch 27 7—28 28 streicht, weil er 27 13ff. mit c. 21. 24, c. 28 mit c. 38ff., c. 29—31 mit c. 28 nicht meint vereinigen zu können, wenigstens nicht bei einem Dichter von solchem Range. Zu dem ersten Bedenken s. oben, zu den beiden andern weiter unten.

11 Zur Anknüpfung möchte Di. nach LXX ἀλλὰ δή ein וְעַתָּה (leicht hinter אַתֶּם, vgl. auch 6 3 LXX und MT) vorausschicken. Doch kann der abgerissene Anfang auch beabsichtigt sein und LXX die Verbindung hergestellt haben. — אֶכֶם vgl. 10 13, unten v. 13 u. s. w. — **12** הזיתם geradezu, als wenn 15 17 (vgl. auch 4 8. 5 3) mit der darauf folgenden Schilderung angezogen würde. — חבל תחבלו. Das Verbum הָבַל ist als Denominativum von dem häufigen הֶבֶל zu fassen, das Nomen daneben hat die Kraft des inf. abs. (vgl. עָזֹר עֲזַר Ps 145) und ist vielleicht so (הָבֵל) zu punktieren. Nirgends bedeutet הָבַל, was man es hier durchgängig bedeuten lässt, »eitles Gerede machen«; es kann das hier nicht bedeuten, weil, was wir an den Reden der Freunde so benennen möchten, durch 12a und 13ff. ausdrücklich als richtig anerkannt wird. Bezieht es sich unmittelbar auf die Reden der Freunde, so heisst es geradezu »lügen« und kennzeichnet die falschen Anschuldigungen der Freunde. Die sprachliche Möglichkeit dafür bietet der Gebrauch des verwandten Wortes אָוֶן, die sachliche der Anschluss an v. 2—6 und der Vorwurf der Lüge in früheren Reden, vgl. besonders 13 4. 7. 9, auch 6. 15. 12 5. 16 20. 19 2f. 22. 29. 21 34, ferner Jahwe's Urteil 42 7. So ich selbst Bu.[2] 214f. Indessen kommt weder das Nomen, noch besonders das Verbum, je genau in dieser Bedeutung vor. Die klarste Stelle, Ps 62 11, zeigt הָבַל in der Parallele zu בטח, zweifellos in der Bedeutung »eitle Hoffnungen, Erwartungen hegen«, dasselbe causativ bedeutet הֶבְהִיל Jer 23 16, »in falsche Sicherheit einwiegen«. Mit dieser Bedeutung ist vielleicht auch in den beiden einzigen noch übrigen Stellen, Jer 2 5 und ganz ebenso II Reg 17 15, auszukommen. Dann bedeutet v. 12: »Ihr wisst es ja selbst, wie es dem Frevler geht: warum wollt ihr euch denn törichten Hoffnungen hingeben, dass euch [die ihr euren Freund verleumdet] solches Geschick erspart bliebe?« Die Anspielung wäre dann zwar sehr fein, aber (zumal unmittelbar hinter v. 7, vgl. oben) völlig ausreichend. Bedeutet aber הבל in jenen Stellen mehr, »der Nichtigkeit verfallen« (so z. B. Giesebrecht zu Jer 2 5) und dann füglich

13 Dies ist des bösen Menschen Teil bei Gott
Und das Erbe 'des' Gewalttätigen, das 'er' vom Allmächtgen empfängt:
14 Werden seine Söhne gross, ists fürs Schwert,
Und seine Sprösslinge haben nicht satt zu essen,
15 Die ihm blieben werden durch die Pest begraben,
Und 'ihre' Witwen beweinen [sie] nicht.
16 Wenn er das Geld wie Erde häuft
Und wie Lehm Gewänder schichtet,
17 Er schichtet auf und der Gerechte ziehts an,
Und in das Silber teilt sich der Fromme.
18 Er baute sein Haus wie die 'Spinne',
Und wie eine Hütte, die der [Feld]hüter macht.
19 Reich geht er schlafen und tuts nicht mehr,
Macht die Augen auf, da ist's fort.

»verloren, zu Grunde gehn«, so haben wir in למה זה den sehr häufigen Gebrauch, den wir etwa mit »was hätte es für einen Zweck, dass« wiedergeben könnten, hier zu umschreiben: »und ihr wollt doch nicht mutwillig ins Verderben rennen« (vgl. Gen 27 45. I Sam 19 17. II 2 22. Koh 5 5. 7 16. 17 u. s. w.). Die Warnung vor dem Verharren in schwerer Versündigung wäre dann noch deutlicher. Zu einer dieser Auffassungen wird man sich entschliessen müssen. — Ley will hinter v. 12 einen Vers ergänzen, etwa: לֹא־כְחָכְמַתְכֶם חָכְמַת־אֵל וְלֹא־תָבִינוּ כְּהָבִין שַׁדָּי und daran c. 28 anschliessen, während v. 13—23 zur Bildadrede gehört. Nicht eine andre Weisheit als die Gottes spricht Hiob in c. 28 den Menschen (nicht den Freunden) zu, sondern gar keine. — **13** מֵאֵל statt עם אל (Altschüller, ZATW VI 212 nach 20 29, LXX *παρὰ Κυρίου*) leicht und gut, aber nicht nötig. — נַחֲלָה (Si.) nicht nötig; der Relativsatz kann ebensogut mit משדי wie mit עריצים beginnen, ersteres entspricht a. — Bi. streicht v. 13 als Wiederholung von 20 29 und entnimmt das Subjekt für v. 14 aus v. 8—10, die ihm unmittelbar vorhergehn. Formelles Anzeichen dafür ist ihm der Plural עריצים, der in den Zshg. nicht passt. Aber dessen ם ist Dittographie aus משדי, das ו von יקחו danach hinzugesetzt. Vgl. עריץ neben רשע 15 20. — **14** רבה hier »gross werden, heranwachsen« wie 39 4. Ez 16 7 und das Pi. caus. Ez 19 2. Thr 2 22. — לְמוֹ nur im B. H. (noch 29 21. 38 40. 40 4), vgl. zu 3 22. — **15** במות geradezu »durch die Pest« (Jer 15 2. 18 21. 43 11, vgl. »der schwarze Tod«), die dritte der ständigen Plagen zu denen in v. 14. Dieser Tod begräbt seine Toten selbst, weil niemand sie bewältigen kann noch mag. לֹא einzuschieben (Olsh. Mx. Si.) ist eine Verschlimmbesserung. — Nicht nur die Beerdigung, sondern auch die feierliche Totenklage, die ihren Witwen obliegt, müssen sie entbehren, ein hartes Loos. Lies mit Bi. Ho. nach LXX *αὐτῶν* אלמנתם, das gedankenlos den übrigen Suffixen angepasst wurde. — **16** Kleidervorräte sind ein Hauptbestandteil des Reichtums. — **17** Die Subjekte sind collectiv gemeint (nicht »ein Frommer teilt aus« — an wen?); nur die Frommen werden vom Gerichte verschont und treten die Erbschaft der Andren an. — **18** Für כעש lies mit den meisten Neueren כָּעַכָּבִשׁ »wie (das Haus) der Spinne« (8 14); so Syr. und LXX *ὥσπερ ἀράχνη*, davor dann noch eine Correctur nach MT *ὥσπερ σῆπες καί*. Si. לָעָשׁ »für die Termiten«(?). — Die Laubhütte des Feldhüters als hinfälligste menschliche Wohnung auch Jes 1 8. Diesen schönen Halbvers streicht Bi. nach der ganz freien LXX, um 18a mit 19a (19b fehlt ebenfalls in LXX) eine ungleiche Ehe schliessen zu lassen. — **19** עשיר ist nicht Subjekt, sondern gehört zum Prädikat, »als Reicher legt er sich nieder«. Danach ist, was nach b verschwindet, nicht er selbst, so dass es hiesse: »als er morgens aufwachte, war er tot«, sondern sein Gut. Die äusserste Kürze des ואיננו malt den Schreck; im ersten Halbverse ist dieselbe Auslassung des Subjektes (etwa חֵילוֹ) nicht

20 'Bei Tage' erreichen ihn Schrecken
Nachts hat der Sturm ihn fortgerafft.
23 'Man' klatscht über 'ihn' in die Hände,
'Man' pfeift ihn aus von seiner Stätte her.

21 Auf hebt ihn der Ost, dass er dahin muss,
Und stürmt ihn fort von seiner Stätte.
22 Und er schleudert auf ihn ohne Schonung,
Vor seiner Hand muss er eilends fliehen.

---

zu erwarten, auch müsste »und es ist noch nicht fortgenommen« heissen וְלֹא נֶאֱסַף. Lies also mit vielen nach LXX *προσθήσει* und Syr. יֹאסַף = יוֹסַף (dieselbe Verschreibung Ex 5 7. I Sam 18 29) oder dieses selbst; das aber heisst dann nach dem vollständigen Prädikate des ersten Satzes nicht »er legt sich zum letzten Mal schlafen« d. h. er ist des andren Tages tot, sondern »er l. s. z. l. M. reich schl.«, das nächste Mal nämlich arm, wie b besagt. — **20** Zu תשיגֵהו neben בלהוּת vgl. G-K 145. 4; doch liesse sich auch תשיגֻהו punktieren (vgl. 19 15). — כמים ist zu schwach die Plötzlichkeit einer Ueberschwemmung zu malen, dafür stände etwa שֶׁטֶף zur Verfügung. Es wird deshalb neben לילה mit Wr. יוֹם (besser als Mx. בְּיוֹם) zu lesen sein (vgl. Ps 121 6). — **22** Hier muss Gott Subjekt sein; השליך על »(etwas) auf einen werfen« fände an Num 35 20 eine Parallele, man müsste hier etwa an den Blitz denken. Aber dass das neue Subjekt nicht genannt ist, stört doch bedenklich; fast möchte man mit Wr. עָלָיו für עליו lesen. — ברח מן wie 20 24. — **23** Hier kann Gott nicht mehr Subjekt sein; der neue Wechsel der Bedeutung in der p. sing. stört ausserordentlich. Das Pluralsuffix in כפימו zwingt allerdings (gegen Di.) zu der Verbesserung יִשְׁפְּקוּ und danach auch וְיִשְׁרְקוּ (Mx. Bi.[1] Si.). Ebenso wird (Bi.[1] Di. Si.) עליו als nach כפימו verschrieben in עָלָיו zu verbessern sein. — שׁפץ wie Jes 2 6 = סחק; im gleichen Gebrauch Num 24 10. Thr 2 15. — ממקמו nicht »man pfeift ihn fort«, denn fort ist er schon. — Bi. streicht v. 21—23 nach LXX. Das Fehlen der Verse dort dürfte Di. richtig so erklären, dass v. 21 hinter 20 entbehrlich schien, und man sich in den dargelegten Schwierigkeiten der beiden letzten Verse nicht zurecht fand. Entbehrlich ist v. 23 entschieden nicht, er enthält vielmehr den erwünschten Abschluss der Schilderung in schönem Ausdruck. Dagegen hinkt v. 21 allerdings dem v. 20 nach, schon durch das Impf. hinter dem Perf. גנבתו, und v. 22 lässt, sehr post festum und ganz gegen die sonstige Haltung der Schilderung von v. 14 an, Gott hervortreten. Dazu kommt, dass 21 b bedenklich wie eine verunähnlichte Wiederholung von 23 b, 22 a wie eine solche von 23 a aussieht. Die beiden Halbverse wären dann zu ganzen Versen ausgebaut; ihre Entstehung und die Verderbnis von v. 23 müsste schon älter als LXX sein, da sonst v. 23 dort schwerlich mit gestrichen wäre. — Im Uebrigen ist 13—23 eine eigentümlich neue undHiobs durchaus würdige Abwandlung des so oft behandelten Gegenstandes.

Cap. 28. Der Inhalt des Capitels lässt sich in wenig Sätze kurz zusammenfassen. Alle Schätze weiss der Mensch zu finden und sich zu eigen zu machen (v. 1—11). Die Weisheit besitzt er weder, noch ist sie im ganzen Bereich der Schöpfung zu finden (v. 12—22). Gott allein besitzt sie von der Schöpfung der Welt an, zum Menschen aber hat er gesagt: »Siehe, den Herrn fürchten ist Weisheit, und das Böse meiden ist Einsicht« (v. 23—28). Man hat ohne Not gefragt, welcherlei Weisheit gemeint sei, ob eine intellektuelle, etwa gar bloss metaphysische, oder eine mehr ethisch oder praktisch bestimmte. Unser Abschnitt kennt einen solchen Unterschied nicht. Weisheit ist Weisheit, und wer die Weisheit besitzt, dem leistet sie alles, dessen er bedarf. Hat er mehr Weisheit, als er braucht, so hat er sicher genug. Die Frage ist daher nur, zu welchem Zweck nach der Weisheit gefragt und gesucht wird. Man möchte dafür an den nächsten Zusammenhang denken, also die Ausführung über den Frevler 27 13—23. Dieser muss

28 1 Denn wohl gibts für das Silber eine Förderstätte
Und einen Fundort für das Gold, das man ausschlämmt,

untergehn, denn — der Mensch vermag die Weisheit (die ihn, auch den Frevler, vor dem Untergang schützen könnte) nicht zu erringen; Gott hat ihm dafür die Gottesfurcht gegeben (aber die hat der Frevler von sich geworfen)«. Man sieht sofort, dass dafür der ganze Ansatz von c. 28 falsch wäre. Nicht der Frevler jagt in c. 28 der Weisheit als dem höchsten Schatze nach — er denkt gar nicht einmal daran, sondern ist gern mit den findbaren Schätzen zufrieden, wie 27 13ff. beweisen — sondern der Mensch als solcher. Die unerlässlichen Verbindungsglieder müssen oben in Klammer stehn, weil sie unausgesprochen bleiben. Der Gedanke, die Weisheit zu suchen, um ohne Gott sein Glück bauen zu können, liegt dem Buche ganz fern, und der Satz, dass der Frevler untergehn muss, bedarf nicht erst eines weit ausholenden Beweises, sondern ist ganz selbstverständlich. Vgl. dazu Budde[2] S. 242ff. Der einzige Zweck, für den im Buche Hiob nach Weisheit und Einsicht (חָכְמָה, בִּינָה, vgl. 28 12. 20. 28) gesucht wird, ist die Hiob und den Freunden vorliegende Frage, woher Hiob's Leiden komme. Den Freunden genügt dafür ihre Weisheit: sein Leiden kommt von begangener Sünde. Für Hiob aber, der sich seiner Gerechtigkeit bewusst ist, nimmt die Frage eine Gestalt an, für die solche Weisheit nicht ausreicht; sie lautet: woher kommt das Leiden des Gerechten? Ueberall, wo im Buche Hiob von Weisheit die Rede ist, soll sie der Lösung dieser Frage dienen (vgl. Budde[2] S. 248ff.); dasselbe muss auch hier der Fall sein. Hiob erklärt also zunächst: »dass ihr wie ich selbst nicht im Stande seid mein Rätsel zu lösen, kommt daher, dass dem Menschen die Weisheit versagt ist; Gott allein weiss es, weil er sich die Weisheit vorbehalten hat«. Denn was er dem Menschen unter diesem Namen gegeben hat, ist nicht die Weisheit. Das liegt schon in den Worten, denn »Gott fürchten und das Böse meiden« sind andere Begriffe als »Weisheit« und »Einsicht«. Setzt nun Gott selbst die beiden Wortpaare dennoch einander gleich, so braucht er damit dem Menschen nicht die Unwahrheit zu sagen; es kann auch heissen: das ist, das sei deine Weisheit! Darin liegt das Versprechen, dass der Mensch damit ebensoweit kommen werde, als wenn er die Weisheit besässe, und dieses Versprechen kann Gott geben, weil er deren alleiniger Besitzer ist. Er übernimmt es für des Menschen Wohlergehn zu sorgen, solange er dieser Anweisung folgt. Darum müssen Frevler, die das nicht tun, zu Grunde gehn (27 13ff.). Hiob aber ist dieser Anweisung in einem Maasse nachgekommen wie kein andrer Mensch (27 3—6). Jahwe selbst hat dies unter Gebrauch genau der gleichen Ausdrücke bezeugt (1 8. 2 3). Hiob hat sich demnach auf die in 28 28 liegende Zusage Gottes verlassen (27 8—10), ist aber darin auf das schmerzlichste enttäuscht worden, indem ihm Gott sein Recht entzogen hat (27 2). Kein Wunder, dass er ratlos ist, kein Wunder, dass er jetzt die dem Menschen versagte Weisheit schwer vermisst und es Gott vorhält, dass er den Menschen nicht billig behandelt habe. Ein ernstgemeinter Verzicht Hiobs, ein Sichzufriedengeben mit dem von Gott dem Menschen gebotenen Quidproquo, und damit eine Lösung des Seelenkampfes, kann schon darum in 28 28 nicht gesucht werden, weil diese Stufe schon längst hinter ihm liegt. Auf diesem Standpunkte stand er, solange er mit Gott im Frieden lebte, ja, bis man ihm seine Gerechtigkeit raubte (vgl. 2 10 und noch einmal 1 1. 8. 2 3). Seitdem haben sich die Dinge von Grund aus geändert, und seitdem ist es mit dieser Ergebenheit in Gottes Willen vorbei. Dasselbe beweisen die letzten Capitel seiner Reden, in denen von einem solchen gottergebenen Verzicht nicht das Geringste zu spüren ist. Vielmehr hält er dort Gott den Widerstreit vor, der sich zwischen seinem eignen Verhalten und seinem Schicksal, zwischen Gottes Zusagen und ihrer Erfüllung ergibt. Er tut dies mit so ungestümem Drängen auf die einzig mögliche, ihm günstige Entscheidung (vgl. 31 35—37), wie nirgends vorher. Das ist das Gegenteil der frommen Ergebung, die Gott in 28 28 zwar fordert, er aber zu leisten nicht gewillt ist.

2 Eisen wird aus dem Erdreich geholt,
Und Gestein 'schmelzt man' um zu Kupfer.
3 Ein Ende hat 'der Mensch' dem Dunkel gemacht
Und bis zum tiefsten Winkel durchforscht er
Das Gestein des Dunkels und Grauens.

Indessen spitzt der Schlussvers den eigentlichen Inhalt des Capitels nur in besonders scharfer Fassung zu, ohne dass darin die Hauptaussage läge. Diese ist vielmehr, dass man sich vergeblich bemühe, das Rätsel Hiob's zu lösen, weil dazu die Weisheit gehöre, die allen Menschen versagt sei. Es ist also hier als Schlusssumme der Unterredung mit den Freunden deren Ergebnislosigkeit bezüglich der Hauptfrage vorausgesetzt, und damit von Hiob's Seite das Eingeständnis auch seines Unvermögens. Ist dieses letztere in c. 27 enthalten, so ist das »Denn« zu Anfang des Capitels vollbegründet. Nun haben wir gesehen, dass in c. 27 eben aus Hiobs erneuter Behauptung seiner Unschuld durch einen wohlbegreiflichen inneren Vorgang das Zugeständnis hervorwächst, dass die Freunde darin trotzdem Recht haben, wenn sie als unumstössliche Weltordnung behaupten, es müsse dem Gerechten wohl, dem Frevler aber übel ergehn. Damit ist die Unerklärlichkeit von Hiobs Leiden so grell wie möglich herausgestellt, und der Rückzug Hiobs bedarf nur noch der Entschuldigung. Diese wird geboten durch die Ausführung, dass Hiob damit nur das allgemeine Menschenloos teile, da die Weisheit allen versagt sei. Stände kein כִּי am Anfang des Capitels, so würde man schwerlich an dieser Beziehung zweifeln; nun verlangt man für das »denn« einen scharf gefassten Satz als Grundlage, der eben darum nicht vorhanden sein kann, weil Hiob seinen Bankerott nur tatsächlich, nicht ausdrücklich eingesteht. Mit einer andren Uebersetzung des כִּי ist nicht zu helfen (»fürwahr, allerdings«). Wer das Capitel für unecht erklärt, steht vor genau der gleichen Schwierigkeit. Kann man sich in eine so scharfe Ausprägung des Causalverhältnisses zwischen c. 27 und 28 nicht schicken, so streiche man das כִּי, dessen ־ leicht Verdoppelung des folgenden sein könnte. Mir scheint das nicht nötig. Eine Erleichterung versucht Di.[2] mit der Annahme, dass 27 13—23 den Zwiespalt in Hiobs Weltanschauung ursprünglich deutlicher ausgesprochen habe. Wir sahen oben, dass diese Annahme nicht durchzuführen ist.

Da andre Gründe als der Gedankenzusammenhang gegen c. 28 nicht geltend gemacht werden, genügt die obige Darlegung von dessen Folgerichtigkeit auf dem Boden der alten Dichtung vollkommen zur Behauptung der Ursprünglichkeit. Für weiteres verweise ich auf meine ausführliche Behandlung in ZATW 82, an der ich nichts Wesentliches zu ändern weiss. Die einzelnen kritischen Urteile über das Capitel s. oben zu 27 11ff.

1—11 Die einzige Stelle des A.T.'s, die ausführlicher vom Bergbau redet, vgl. sonst Dtn 8 9. Ausser dieser Verheissung wissen wir von eignem Bergbau Israels nichts; auch ist das Land kraft seiner Formation arm an mineralischen Schätzen (Nowack, Arch. I, S. 58). Doch war in den Nachbarländern Kunde und Anschauung vom Bergbau zu gewinnen. Vgl. Näheres bei Dillmann. — **1** Der Vers hat sein genaues negatives Gegenstück in v. 11. — מוצא sonst häufig von Wasserquellen (II Reg 2 21. Jes 41 18. 58 11. Ps 107 33. 35, auch die Siloahinschrift Z. 4, vgl. G-K S. 504). — זקק bezeichnet, wie 36 27 beweist, ein nasses, kein feuriges Verfahren, das Ausschlämmen des Edelmetalls aus dem zermalmten Gestein (Pi. Mal 3 3, p. Pu. I Chr 28 18. 29 4. Ps 12 7). Nur das gegrabene Gold bedarf dieses Verfahrens, und auf dem Herausholen aus verborgenen Tiefen liegt eben der Nachdruck. — **2** יצוק nicht part., schon weil אבן fem., sondern Impf. Kal von צוק wie 29 6. Aber dagegen wie gegen יָצוֹק von יצק (Hoffm. Stade) spricht, dass für »man« nach יָלוֹקּוּ der Plural zu erwarten wäre. Man lese also entweder יָצוּקוּ bezw. יָצֻקוּ, oder besser nach יָקֻחוּ das Pass. יוּצַק (urspr. יָצֻק). — נחושה, zu dem Acc. des Produkts vgl. G-K 117 5c. 121. 2. Anm. 1. — **3** Das הוא in b kann nur auf ein genanntes Subjekt

4 Er bricht einen Schacht fern von Weilenden 'im Licht',
Vergessen, hangen sie ohne Fuss,
Schweben fern vom Menschen.
7 Ein Pfad, unbekannt dem Habicht,
Den nicht erspäht des Falken Auge,

5 Die Erde, Brod geht aus ihr hervor,
Und drunten wühlts wie das Feuer.
6 Des Saphirs Ort sind ihre Steine,
Und Goldkörnchen sind in ihm.

---

zurückgehn, niemals auf das in עָם enthaltene ungenannte. Man ergänze hinter עָם ein אֱנוֹשׁ (Bi.[1]) oder, graphisch etwas leichter, אָדָם. — חכלית 11 7. 26 10, »bis zum Endpunkt nach jeder Richtung«. — Vor אבן ein לְמָצְא einzuschieben (Bi.[1]) ist ein Fehler, da dieses Gestein nicht das Gesuchte ist, sondern nur danach durchforscht wird (חקר wie Jdc 18 2. II Sam 10 3). Die dritte Zeile zu streichen (Si.), liegt kein Grund vor. — **4** נחל hier eine Rinne, dem Bachbette ähnlich. Das würde auf einen (wagrechten) Stollen führen; doch passt das Folgende nur auf einen (senkrechten) Schacht. — מעם־גר »von einem Weilenden weg« ist schwierig, weil גור nie ohne Ortsbestimmung vorkommt. LXX bieten *ἀπὸ κονίας*; aber das ist nicht Wiedergabe von מֵעָפָר (Mx.) oder בָּעָפָר (Si.), sondern der Punktierung מֵעָם גָּר (vgl. Dan 5 5 und LXX zu Dtn 27 2. Am 2 1). מעם (Giesebrecht) hilft nichts. Hübsch Bi.[1] מֵעֹם־גָּר אוֹר, ohne genaue Belege, doch vgl. 11 b. Sonst könnte man an מֵעִם־הָרִים oder רַעֲהוּ denken. — הנשכחים wird durch den Artikel zum Subjekt gestempelt. Aber es kann weder Subjekt von פרץ noch Apposition zu dessen Subjekt sein. Das ה kann recht wohl von der dicht vorher festgestellten Verderbnis herrühren. Beginnt נשכחים so einen neuen Satz, so ist gegen die Accente דלו dazu zu ziehen. Dann sind sie nicht »vergessen vom Fusse«, weder von dem des über ihnen Wandelnden, noch von ihrem eignen (den sie nicht gebrauchen), was eine starke Uebertreibung wäre; sondern »als Vergessene schweben sie ohne Fuss« (zu בְּלִי »ohne« 11 15 21 9), was allerdings heissen kann »ohne Gebrauch des Fusses«. Allenfalls könnte man auch »fern vom Fuss (des oben Wandelnden)« übersetzen, was zu מעם־גר und מאנוש besser passen würde. Denn das letztere muss von dem Einfahren in den Schacht am hangenden Seile gesagt sein. Eine wesentliche Besserung des Sinnes liesse sich erreichen, wenn man מאנוש נעו hinter נשכחים einrückte; auch die Länge der Versglieder gliche sich dann aus: »Er bricht einen Schacht fern vom Weilenden im Licht, Vergessen von Menschen schwanken sie, ohne Fuss hangen sie«. Striche man statt dessen מני רגל דלו, so fiele die Annahme einer Umstellung fort, und zugleich könnte נחל einen (wagrechten) Stollen bezeichnen. Alle diese Eingriffe wären dem Verfahren Bi.'s vorzuziehen. Er streicht zunächst nach LXX 3 b—4 a (ולכל bis גר), sodann aus eigner Machtvollkommenheit 4 b (die Worte bis רגל), endlich das letzte Wort נעו (nebst 5—9 a) nach LXX. Dann verbindet er 3 a + 4 c קץ שם לחשך הָלוֹ מאנוש als 7silbiges Versglied mit 9 b. Der LXX bei einem so eigenartigen, von ihr auch in den behaltenen Resten nicht verstandenen Abschnitt zu folgen, ist sehr gewagt; wer es tut, tue es auch ganz. Gerade die ausgeschiedenen Sätze sind höchst bezeichnend und unerfindbar. — **5** ff. Vs. 7 knüpft unmittelbar an v. 4 an; der Pfad in das Innere der Erde, den der Mensch sich gebrochen hat, wird näher beschrieben. Die Verse 5 f. gehören nicht hieher. Der betrachtende Gegensatz v. 5 liegt dem Zshg. fern, 5 b deckt sich mit 9 b. Die Aufzählung der Kostbarkeiten, von der v. 6 ein zufälliges Bruchstück wäre, ist in v. 1 f. erschöpft. Nicht 5—9 a also sind im Anschluss an LXX zu streichen, sondern nur v. 5. 6. — **5** בְּמוֹ für כמו (Vulg. und Neuere) ist falsch, da nicht von den Einzelarbeiten des Bergbaues die Rede ist, sondern das ruhige Treiben und Reifen des Getreides dem wilden, zerstörenden Wühlen des Bergbaues, dem des Feuers vergleichbar, gegenübergestellt wird. — **6** Man durchwühlt die Erde, weil sie den Fundort (v. 1) des Saphirs bildet. — לו

8 Den nicht begehen der Tiere Fürsten
Auf dem nicht schreitet der Löwe.
9 An den Kieselstein legt er seine Hand,
Wühlt um von der Wurzel die Berge,
10 In die Felsen spaltet er Rinnen,
Und alles Kostbare schaut sein Auge.
11 Er unterbindet die 'Quellorte' der Ströme,
Und Heimlichkeiten bringt er ans Licht. —
12 Aber die Weisheit, wo lässt sie sich finden,
Und wo ist der Fundort der Erkenntnis?
13 Der Mensch kennt nicht den 'Weg' zu ihr,
Noch lässt sie sich finden im Land der Lebendigen,

---

geht weder auf מקום (nicht der Ort, sondern die Erde oder ihre Gesteine würden die »Golderden« in sich schliessen und damit ihre Fundstätten bilden), noch auf den hier ungenannten Bergmann, sondern auf סַפִּיר, der damit als der s. g. unechte Saphir, der Lasurstein, undurchsichtig, mit eingestreuten goldfarbigen Eisenkiespunkten (vgl. Di.), gekennzeichnet wird. Gerade diese Kleinlichkeit der Beschreibung bestätigt den Einschub. — 7f. נתיב knüpft in keiner Weise an v. 6, wohl aber an v. 4 an und könnte so auch Acc. adv. sein, »einen Pfad, auf einem Pfade«. Den Raubvögeln, die am schärfsten sehen, den Raubtieren, denen keine Wildnis ungangbar ist, blieb dieser Pfad doch unbekannt. — Die Vogelarten sind nicht genau bestimmbar, vgl. zu 9 26. — 8 בני שחץ nur noch 41 26 für die grossen Tiere, nach den Dialekten »Söhne des Stolzes, des Uebermuts«. — עדה so im Hebr. nur hier. — 9—11 Das Subjekt von v. 3f., der Mensch, tritt wieder hervor, und die Beschreibung der bergmännischen Tätigkeit und ihrer Erfolge wird fortgesetzt. In 10f. ist Tätigkeit und Erfolg jedesmal zu einem Verse vereinigt, statt zwei Verse mit synonymen Parallelismus zu bilden. 10b und 11a als Glossen zu 11b und 10a zu streichen (gegen LXX) ist eine Gewalttat Bickell's, die jedenfalls zum guten Teile von seiner Strophentheorie verschuldet ist. — 9 Keine Härte noch Massenhaftigkeit des Gesteins schreckt ihn ab. — 10 Die יְאֹרִים (von Wasserläufen im allgemeinen Jes 33 21) sind nach dem zweiten Gliede wie נחל in v. 4 nicht Kanäle zur Ableitung des Wassers, sondern Zugänge zum Erdinnern. — 11 »Gegen das Tränen (Tropfen) der Ströme legt er Verband an« (Ḳal 5 18. Pu. Jes 16). Das könnte wohl nur von unter Flussbetten geschlagenen Stollen gesagt werden, die hier nicht in Betracht kommen können; von den Wasseradern des Erdinnern kann נהר schwerlich gebraucht werden. Erwünscht ist daher der Vorschlag מַבְּכֵי zu punktieren (Wetzstein, Hoffm.) = »Quellorte« im Anschluss an נִבְכֵי »Quellen« 38 16, was Perl. einsetzen will. Das können wirklich die Wasseradern sein; das seltene Wort wurde verkannt. Perl. liest dann für חבש nach LXX und H חָפַשׂ »er durchsucht«, was viel für sich hat. — תעלמה vgl. 11 6; die Schreibung mit Mappiḳ mag besser bezeugt sein (so Baer), ist aber jedenfalls zu verwerfen (vgl. Di.).

v. 12 führt den Gegensatz der Weisheit zu andren Schätzen ganz entsprechend v. 1 ein. — 13 מן bei מצא vgl. Hos 14 9. — תִּמָּצֵא ist nicht falsche Lesart statt תבוא v. 20 (Bi.), sondern entspricht weit besser dem Abschnitt 1—11. Wollte man aber einen Textfehler annehmen, so würde sich תמצא als Versehen nach v. 13 leicht begreifen, ohne dass darauf ein Zweifel an der Ursprünglichkeit von v. 12 begründet werden könnte. — 13 Für ערכה ist nach v. 23 und LXX תַּרְכָּהּ zu lesen. »Ihr Wert« ist dem Abschnitt 15—19 (vgl. besonders 17. 19) angepasst, vielleicht nur durch Versehen. — »Land der Lebendigen« für die Oberwelt sehr häufig (Jer 11 19 u. s. w.). — 14ff. Dem Festlande der Oberwelt, das der Mensch durchforschen kann (v. 1—11), folgt in v. 14 Urflut und Meer mit der eigenen Aussage, dass die Weisheit bei ihnen nicht wohnt. Darauf folgt

14 Die Flut sagt: »In mir ist sie nicht«,
Und das Meer sagt: »Ich habe sie nicht«.
21 Auch ist sie versteckt vor alles Lebendigen Augen,
Und vor den Vögeln des Himmels verborgen.

15 Man kann nicht Feingold für sie geben,
Noch Silber als ihren Preis darwägen.
16 Man kann sie nicht aufwägen mit Ophir-Gold,
Mit köstlichem Onyx und Saphir.

notwendig in v. 21 das Reich der Luft, in v. 22 die Unterwelt. Daraus schon ergiebt sich, dass die Verse 15—20 ein Einschub sind. Dass sie eine Abschweifung darstellen, gesteht der auf v. 12 zurücklenkende v. 20 ein. Aber obendrein setzt die Frage, um welchen Preis die Weisheit feil wäre, ihre Findbarkeit gegen v. 12—14 voraus; auch ist es ganz müssig ihren unvergleichlichen Wert darzulegen, da sie in jedem Falle das einzige ist, was hier die gewünschten Dienste leisten kann. Dazu kommt die dichterische Schwäche der ermüdenden Aufzählung. Prv 8 11—21 scheint das Vorbild gewesen zu sein. Der Abschnitt ist daher mit Bi. Hatch, Di. zu streichen. Wichtig aber ist die Frage, ob dafür LXX als Zeuge eintritt und die Verse erst nach ihrer Abfassung eingedrungen sind, wie die beiden Ersten behaupten. In LXX fehlt nicht 15—20 sondern 14—19, also ein Vers zuviel und ein Vers zuwenig. V. 20 als Einlenkung nach dem Einschub beweist, dass der Einschub selbst LXX vorlag, das Fehlen von v. 14, dass LXX den Umfang der Uebergehung willkürlich bemessen hat. Die Gründe dafür sind ausreichend klar. In 15–19 fanden sich eine Anzahl sehr dunkler Worte, v. 14 erregte ebenso wie 22a Anstoss durch die mythologische Vorstellung der personificierten und redend eingeführten Weltgebiete. Das Gewicht dieser Gründe ist Bi. nicht verborgen geblieben. Er streicht daher nicht nur auch v. 14, sondern dazu noch v. 12f. und behält v. 20 bei. In der Verderbnis תמצא v. 12 (vgl. oben) sieht er die Ursache für den Bestand der Vorlage der LXX. V. 12 wurde berichtigt an den Rand geschrieben und drang von dort her als v. 20 dicht hinter v. 12 ein. Dann wurde v. 13 eingeschoben, um die Wiederholung v. 20 als rhetorische Figur zu rechtfertigen. Aus diesem Texte wurde durch Einschub des Abschnitts v. 14—19 MT. Die Aufgabe, die grössere Ursprünglichkeit des LXX-Textes zu retten, wäre durch diese feine Combination so ziemlich gelöst — obgleich die völlige Verdoppelung von v. 12 in unmittelbarer Aufeinanderfolge um eines einzigen Wortes willen schwer einleuchtet — wenn v. 14 nicht wäre. Zwar sagt Bi. lakonisch: »14–19 > A (handelt von dem hohen Werthe, statt von der Unerreichbarkeit der Weisheit)«; aber das ist zwar der Inhalt von v. 15—19, nicht aber von v. 14. Wie der Interpolator dazu gekommen wäre, auch diesen, v. 13 und v. 21f. ganz gleichartigen und sie trefflich ergänzenden Vers hinzuzudichten, ist schlechterdings unerfindlich. LXX bezeichnet daher die letzte Textgestalt und schlägt nur zufällig teilweise auf die zu vermutende älteste zurück. — **14** תהום masc., nach späterem Gebrauch (Jon 2 6. Hab 3 10. Ps 42 8). — **15** סְגוֹר nur hier, gewiss = זָהָב סָגוּר (I Reg 6 20f. 7 49f. 10 21), das irgendwie »gediegenes Gold« bedeuten wird; vielleicht ist einfach סְגוֹר als Abkürzung wie אופיר allein 22 24 zu lesen (Hoffm.). — **16** Pu. von סלה hier und v. 19 genau wie Thr 4 2 von סלא. Mit סלא syr. »verachten« kann es nichts zu tun haben (Hoffm.); am leichtesten versteht es sich als Nebenform von סלל. — כתם v. 19. 31 24 und häufig, dunklen Ursprungs, als Lehnwort im Aegyptischen. — Ueber שהם s. die Wörterbb. und die Commentare zu Gen 2 12. Haupt erklärt es nach assyr. sâm(tu) als »Perle«. — **17** עֶרֶךְ so nur noch v. 19 und Ps 89 7; eher von עֵרֶךְ Wert (v. 13) denominiert, als auf ערך »in Schlachtordnung entgegentreten« zurückgehend. — זכוכית nur hier, durch die Dialekte als »Glas« gesichert, im Altertum sehr kostbar. — Zum Nachwirken der Negation vgl. G-K 152. 3, der Ergänzung וְלֹא (Mx. Bi.[1]) bedarf es nicht, noch weniger der Streichung von 17b. 19b und

22 Abgrund und Tod sagen:
»Mit den Ohren vernahmen wir ein Gerücht von ihr«.

17 Ihr kommt nicht gleich weder Gold noch Glas,
Noch ist ihr Tauschwert gülden Gerät.
18 Korallen und Krystall darf man nicht nennen,
Und Erwerb der Weisheit geht über Perlen.
19 Ihr kommt nicht gleich der Topas aus Kusch,
Mit reinem Gold wägt man sie nicht auf.
20 Die Weisheit also, wo kommt sie her,
Und welches ist der Ort der Erkenntnis?

---

der Vereinigung der Reste zu einem v. 17 (Hitz.), da die Weitschweifigkeit den Interpolator kennzeichnet. — כלי lässt sich auch mit vielen Textzeugen als כֵּלִי lesen, ohne etwas zu ändern oder zu bessern. — **18** Von den drei Kostbarkeiten dieses Verses ist die zweite am sichersten zu deuten; auf die beiden übrigen pflegt man Korallen und Perlen zu verteilen, ohne über die Wahl einig zu sein. Da Thr 4 7 zu lesen sein dürfte אָדְמוּ מֵעֶצֶם פְּנִינִים »sie waren röter als Korallenknochen (Korallenzweige)« und ראמות schwerlich Perlen sind, so steht dieses Wort oben nur zur Abwechslung im Text. Vgl. zu b Prv 8 11. — **20** vgl. oben zu v. 12 und 14 ff. Das ו zu Anfang ist in diesem Zshg. leicht folgernd, aber gegeben durch die blosse Wiederholung von v. 12. — **21** Das ו zu Anfang knüpft hier deutlich an v. 14 an, während es hinter v. 20 kaum passt. Bi. streicht es nach LXX. — Der Vers bringt, nachdem v. 13 von der Erdoberfläche, v. 14 vom Wasserreiche geredet, die Botschaft vom Luftraum. Alle Lebewesen sind nur Ueberleitung zu den Vögeln in b, die davon allein berichten können. Denn der Luftraum als vermeintlich leer kann nicht personificiert werden; השמים, personificiert, wäre nur das feste Gewölbe, das ihn oben abschliesst. Dieses reden zu lassen wäre bei der Nähe Gottes bedenklich. — **22** Folgt der letzte Weltenraum. מות hier wie 38 17. Ps 6 6 u. s. w. geradezu das Totenreich. — »Nur vom Hörensagen wissen wir von ihr«. Darin liegt nicht ein Vorzug vor den übrigen Bereichen, denen dies doch auch nicht abgeht; eher ein Zurückstehn, wenn man an die stete unsichtbare Wirksamkeit der Weisheit in der Welt denkt. Indessen ist es wohl nur dichterische Abwechslung neben dem Bescheide des Wasserreichs v. 14. — Bei LXX fehlt 21 b. 22 a, der letztere gewiss wegen der persönlichen Einführung des Totenreichs, der erstere wohl nur, um für 22 b leichteren Anschluss zu gewinnen. Bi. folgt auch hier, nur nicht im Wortlaut von 22 b. Denn dort geben LXX mit ihrem ἀκηκόαμεν das ganze Wort באזנינו nicht wieder, während Bi. herstellt אָזְנֵינוּ שָׁמְעָה. Es gilt die 7 Silben, weder mehr (wie MT) noch weniger (wie LXX). Uebrigens bedarf das »mit unsren Ohren« nicht des Gegensatzes der Augen in 21 a (wodurch Bi. die Unechtheit von 21 b. 22 a bestätigt findet), vgl. vielmehr II Sam 7 22. Ps 44 2, wo das באזנינו ebenfalls nur der Fülle des Ausdrucks dient, zugleich mit rhythmischer Abzielung. Unrichtig schliesst Bi. ferner, dass Clem. Alex. wohl schon 22 a, noch nicht aber 21 b gelesen habe: bei ihm ist nur die Aussage 22 b erweiternd umschrieben. 21 a. 22 b bilden nun bei Bi. die gesamte Antwort auf die Frage v. 12, eine Dürftigkeit der Ausführung, ganz unbegreiflich bei einem Gegenstande, der es lohnt jeden Winkel des Weltalls nach ihm zu durchstöbern, bei einem Dichter, der es so liebt, seinen Stoff auszunutzen, endlich gegenüber dem selbst bei Bi. noch doppelten, oder wenn man will, vierfachen Umfang für die mineralischen Schätze (v. 1 ff.). Zudem hätten wir in באזנינו das einzige »wir« für den Menschen in dem ganzen Capitel, sehr unwahrscheinlich bei dessen absichtlich ganz allgemeiner und gegenständlicher Haltung. Der Versuch, der LXX zu folgen, hat sich trotz des Aufgebotes des äussersten Scharfsinns als undurchführbar erwiesen.

v. **23—28.** Der Ausdruck in v. 23 (»Weg, Fundort«) ist, echt dichterisch, lediglich durch v. 1. 12 f. bestimmt, sodass entfernt nicht ausgesagt werden soll, die

23 Gott weiss den Weg zu ihr,
Und er kennt ihre Stätte:
25 Als er gab dem Winde das Gewicht
Und das Wasser bestimmte mit dem Mass,
26 Als er gab dem Regen das Gesetz
Und den Weg dem Donnerstrahl:
27 Da erschaute er sie und sprach sie aus,
Stellte sie hin und ergründete sie auch —

24 Denn er schaut zu den Enden der Erde,
Sieht umher unter dem ganzen Himmel.

Weisheit befinde sich an irgend einem Orte ausserhalb Gottes, und dieser müsse erst einen Weg zu ihr zurücklegen. Dieses prosaische Missverständnis aber begeht v. 24 zweifellos, indem er zur Begründung anführt, dass er mit seinem Blicke den ganzen Weltenraum durchdringt. Das hilft eben nach v. 13f. 21f. nichts, weil keiner seiner Bereiche sie beherbergt. V. 24 ist also eine schlechte Glosse (vgl. ausführlich Bu.² S. 222ff.). Dem kann man nicht dadurch ausweichen, dass man v. 24 mit v. 25 verbindet (so Di.): »denn er schaut u. s. w., um dem Winde sein Gewicht zu geben«, sodass darin ein göttliches Handeln zur täglichen Erhaltung und Regierung der Welt ausgedrückt wäre. Denn damit wäre nur ein Zweck und damit Grund für sein weites Ausspähen gegeben, dieses selbst bliebe kraft des כי der Grund für sein Wissen um den Fundort der Weisheit, oder v. 24 bedeutete gar nichts und stände nur da, um ein Missverständnis zu veranlassen. Dazu kommt, dass man dann v. 25 von v. 26, der zweifellos auf Gottes Tun bei der Schöpfung geht, trennen muss, während er sich in Wirklichkeit genau ebenso darauf bezieht (vgl. 38 8—11. 24—26). Man hat eben der Glosse v. 24 bei ihrer Einfügung in den Text eine Stütze gegeben, indem man in v. 25 ursprüngliches בַּעֲשֹׂתוֹ (wie v. 26) in לַעֲשׂוֹת veränderte (angedeutet Bu.² S. 224, jetzt Bi. ohne Streichung von v. 24). Dasselbe beweist das Perf. תכן in 25b, das sich nach בעשתו leicht (G-K 114. 3 A. 1, vgl. 38 7), nach לעשות gar nicht erklärt. — **24** Die Streichung des Artikels vor ארץ (Bi. der Silbenzahl wegen) ist neben השמים unzulässig. — **25** Lies also בַּעֲשֹׂתוֹ. — תכן wie Jes 40 12f., »regeln, bestimmen«, dann von jederlei Massbestimmung, Gewicht wie Ausdehnung. Auch dem Winde hat Gott bei der Schöpfung sein Maximalgewicht, d. h. seine äusserste bewegende Kraft gegeben, wie dem Wasser seine Maximalausdehnung (38 8—10). Das letztere lässt sich auf ein Tun der Welterhaltung gar nicht beziehen, daneben das erstere auch nicht. Vom Winde ist auch 38 24 bei der Schöpfung die Rede. — **26** Vgl. dazu 38 25, der auch Regen und Blitz als untrennbar vereinigt (vgl. ebenso Zch 10 1, wo חָזִיז doch auch Blitz, nicht Gewitterwolke). Wenn dabei b mit 38 25 genau gleich lautet, so ist daraus nicht zu schliessen, dass der Dichter ein andrer sei als der von c. 38. Wörtlich wiederholte Versglieder finden sich häufig genug. Auch ist in der knappen Kürze der beiden Verse, die die Schöpfung dichterich umschreiben, die höchste denkbare Rücksicht auf die breitere Ausführung zu erkennen, die für c. 38 vorbehalten war. — **27f.** אז deutlich den Zeitpunkt (der Schöpfung) festlegend. — Die 4 Verba kennzeichnen zunächst in grossartiger Weise das Verhältnis Gottes zur Weisheit. Das erste stellt sich noch auf den Standpunkt des ganzen Capitels, des Suchens nach einer gegenständlichen Weisheit: was keinem Geschöpfe zugänglich ist, wird ihm zu Teil. Dem kommt der geradezu hypostatische Begriff der Weisheit entgegen, wie er sich in Prv 1—9 entfaltet; ihm entspricht auch wieder das letzte Verbum, wo Gott sie durchforscht als etwas ausser ihm Stehendes. Dazwischen aber steht dem Sehen das Hinstellen, ein Aussichheraussetzen, gegenüber, dem Ergründen das Aussprechen, gleichsam die Bestimmung des Begriffes, sodass damit die völlige Abhängigkeit von Gott, ja das Vorhandensein

28 Und sprach dann zum Menschen:
»Merke: 'Jahwe' fürchten, das ist Weisheit
Und das Böse meiden Erkenntnis!«

bloss in Gottes Besitz (12 13) ausgesagt ist, wie es allein der ganzen Abzielung des Capitels (13 f. 21 f.) entspricht. Der Begriff der vom Menschen erwerbbaren Weisheit, wie er in Prv 1—9 entwickelt ist, wird hier entschlossen berichtigt, und das bestätigt sich vor allem in dem Verhältnis von 28 28 zu Prv 1 7. 9 10, wo die Furcht Jahwe's nicht als die Weisheit selbst sondern als ihr Anfang bezeichnet ist, von dem aus man mit der Aneignung der allerdings erlernbaren und erwerbbaren Weisheit beginnen kann. Das Buch Hiob erhebt eben Einspruch gegen die landläufige Weisheitslehre mit ihrem Weisheitsdünkel. Sie wird von den Freunden vertreten, vorbildlich von Eliphaz (vgl. die Rede vom Toren 5 2ff., besonders aber 15 2ff. 7ff. 17ff.). Aber bei keinem von ihnen fehlt die Betonung dieser berufsmässigen Weisheit ganz (Bildad 8 8ff. 18 2; Sophar 11 4ff. 20 3). Für Hiob ist die Weisheit nur in Gottes Besitz. Er hat sie allerdings bei der Schöpfung zuerst offenbart; aber damit ist noch nicht gesagt, dass sie ganz in seine Werke übergegangen wäre und nun in ihnen ihr Dasein hätte, wogegen 13 f. 21 f. Einspruch erheben, oder dass sich die Anschauung von Hi 28 mit der von der Weisheit als Werkmeisterin Gottes Prv 8 22ff. deckte. — Das Zweite und für den Zusammenhang Wichtigere, was die 4 Verba sagen wollen, ist dies, dass Gott schon damals, bei Erschaffung der Welt, die Weisheit von allen Seiten und bis auf den tiefsten Grund ihres Wesens erwogen und also mit vollem, reiflichem Bedacht dem eben erst geschaffenen, der Weisheit am meisten bedürftigen Menschen den nun folgenden Bescheid erteilt habe. V. 28 ist nicht zu übersetzen: »Zum Menschen aber sprach er u. s. w.«, sondern ויאמר schliesst sich in unmittelbarer Folge an die Verba von v. 27 an: »Und sprach dann zum Menschen«. Die Enttäuschung des Menschen wird damit umso schärfer hervorgehoben: er hat gleichsam schon ungeduldig gewartet, während Gott die Weisheit musterte, und muss sie nun entbehren. Eine andre Auffassung des Zusammenhangs erscheint mir nach wie vor als unmöglich. Der äusseren Zeichen der Uuzufriedenheit, die Driver (Einl. z. St.) vermisst, bedarf es nicht. Wer hier keine Anklage Gottes finden mag, der muss doch die Klage zugeben; die Anklage liefern dann c. 29—31 schon nach. Für die Zurückweisung andrer Ansichten kann ich mich auf meinen Aufsatz von 1882 berufen. — אֲדֹנָי im ganzen Buche Hiob nur hier, im Munde Gottes sonst nur Ez 13 9. 23 49. 24 24. 28 24 (überall von Cornill durch יהוה ersetzt, in 13 9 neben יהוה gestrichen). Auch hier bieten viele Mscrr. und Ausgaben יהוה. Jedenfalls ersetzt אדני hier das יהוה von Prv 1 7. 9 10: sei es, dass nur ein in den Text eingedrungenes Kerê vorliegt, sei es, dass man später in richtiger Erkenntnis der absichtlichen Vermeidung des heiligen Gottesnamens im B. Hiob den nächstverwandten dafür einsetzte. Dass der Verfasser selbst so verfahren sei, ist nicht wahrscheinlich. Für den ursprünglichen (oder doch früheren) Bestand treten 1 21. 12 9. 20 23 [?] als Seitenstücke ein.

Cap. 29—31. Diese drei Capitel bilden einen einzigen, in seinen Teilen in gleichmässiger Ausführlichkeit und Sorgfalt ausgearbeiteten Schluss. »Früher war ich bei Gott in Gnaden und der glücklichste Mensch (c. 29), jetzt in tiefster Ungnade und der unglücklichste (c. 30). [Daran bin entweder ich selber Schuld, oder Gott ist es]. Ich habe keinerlei Schuld auf mich geladen, brauche daher eine Entscheidung nicht zu scheuen und fordere hiemit kühn Gott zur Verhandlung mit mir heraus, in der ich sicherlich Recht behalten werde (c. 31)«. Der einzige nicht in Worten ausgeführte Satz, oben eingeklammert, ist ein selbstverständliches Verbindungsglied und obendrein die Grundlage der gesamten Verhandlung mit den Freunden. Aus dieser geschlossenen Kette lässt sich gar nichts herausnehmen. Wenn Studer c. 29 f. an den Anfang des Buches, an die Stelle des später hinzugefügten Prologs, setzen, Grill sie sogar als späteren Zusatz streichen will, so offenbaren sie damit nur die Ratlosigkeit, in der sie sich gegenüber dem Gedankengang des Buches befinden. Anderseits ist dieses grandiose

29 [1]Hiob aber erhob weiter seinen Spruch und sprach:
[2] O dass es mit mir stände wie in den Monden vordem,
Wie in den Tagen, da Gott mich behütete,
[3]Da er strahlen liess seine Leuchte über meinem Haupte,
Bei seinem Licht ich ging in der Finsternis;
[4]Wie's mit mir stand in den Tagen . . . . ,
Da Gottes Umgang über meinem Zelte waltete,
[5]Da noch der Allmächtige mit mir war,
Rings um mich her meine Kinder,
[6]Da meine Fussspuren in Sahne sich badeten,
Und der Fels für mich Bäche von Oel ergoss!
[7] Ging ich aus " auf die Burg 'zu steigen',
Schlug auf auf dem Marktplatz meinen Sitz,

Résumé des Streitfalls nach einem ernstgemeinten Verzicht, wie man ihn in 28 28 zu finden pflegt, gar nicht möglich. Vortrefflich aber schliesst es sich an die richtig aufgefassten Capitel 27f. an. »Wir können die Lösung nicht finden, Gott allein kann sie uns geben; was an mir liegt, ihn dazu zu veranlassen, daran soll es nicht fehlen. Hier meine Darlegung des Streitfalles, er wage es, darauf zu antworten!« Alle, die Hiob aus eigenen Kräften im Wesentlichen zu einer Lösung der Frage durchdringen lassen, müssen dieser Schlussauseinandersetzung in ganz unerlaubter Weise ihre vollbeabsichtigte Schärfe nehmen. Alle, die 27 7—28 28 als unecht streichen, nehmen dieser Auseinandersetzung ihre allmähliche Vorbereitung und verleihen ihr dadurch eine Schroffheit, wie sie vom Dichter nicht beabsichtigt ist. — Vgl. Bu.[1] 1876 S. 4ff.

Cap. 29. **1** Vgl. zu 27 1. Hier ist die abweichende Einführungsformel an ihrer Stelle. — **2** מי יתן vgl. zu 6 8. — **3** בהלו Inf. Ḳal von הלל (31 26. 41 10) in a, verdünnt in i »als sie strahlte, [nämlich] seine Leuchte«. Besser wäre Hiph. »als er strahlen liess«. Dass in בְּהלו das ה des Hiph. aus euphonischen Gründen abgeworfen wäre (so früher G-K 67. III. 6) ist unwahrscheinlich, eher wäre בַּהִלּוֹ zu punktieren, am einfachsten בַּהֲהִלּוֹ (Olsh.). Zu dem Bilde vgl. 18 6. 21 17. — **4** Das כאשר הייתי בימי ist gleich כימי in 2b. — חרפי »meines Herbstes«, d. h. des reiferen Alters, »wo die Früchte des Lebens reifen« (Di.) ist nicht möglich, weil חרף überall und geradezu gegensätzlich gegen קַיִץ, den Winter bedeutet (Gen 8 22. Ps 74 17. Prv 20 4. Zch 14 8. — Am 3 15. Jer 36 22, vgl. auch das verb. denom. Jes 18 6). Nur Ungünstiges könnte damit ausgesagt sein. Ohne Textänderung ist schwerlich auszukommen; man könnte an חַסְדּוֹ, חֶפְצוֹ, auch wohl blosses חֶסֶד denken. Bi.'s כִּי אֲשֻׁרִי הָיְתָ בְּמוֹ חָרֶס ermöglicht zwar nach seinem Urteil die Lesung in 7 Silben, gibt aber mit nichten LXX wieder, und schafft einen wenig befriedigenden Sinn, der sich obendrein mit v. 6 stösst. — בסוד (vgl. 19 19. 15 8) für בִּהְיוֹת סוד. Erwünschter wäre ein Inf., auch klingt »der Umgang Gottes über d. Z.« auffallend. Buhl's Vorschlag בְּסֹךְ (oder Grätz, Perl. בסוך nach Syr.) »als G. beschirmte« (vgl. 1 10) mag deshalb wohl erwogen werden. Dafür auch בִּרְחֹץ v. 6. — **5** Neben 8 4 das kräftigste Zeugnis für die Echtheit des Prologs, mit jenem von Bi. gegen LXX gestrichen, weil die Verse eben deshalb »gegen den Plan der Dichtung verstossen«. Hoffm.'s נעֻרי »meine Jugend« gibt keinen Sinn. — **6** חֵמָה hier gleich חֶמְאָה (20 17) oder daraus verschrieben, vgl. גֵּוָה 22 29. 33 17. Wir würden sagen »ich watete in Sahne«. — עמדי gleichsam »weil ich es war«, starke Hyperbeln für die Ueberfülle des Segens (vgl. 1 10). Man könnte das Wort als Verschreibung aus v. 5 streichen (so Ley), doch fehlt dann das Gegenstück zum Suffix von הליכי. — יצוק Impf. des Pflegens.

7 Das äusserliche Merkmal des Inf. mit ב genügt nicht, diesen Vers noch an das Vorhergehende anzuschliessen (Di.). Vielmehr leitet er von der Schilderung des

8 Sahn mich die Jungen, so verkrochen sie sich
Und die Greise standen auf, blieben stehen.
9 Vornehme hielten zurück mit Worten
Und legten die Hand auf ihren Mund,
10 Der Grossen Stimme 'verstummte'
Und ihre Zunge blieb kleben am Gaumen.
21 Auf mich hörten sie und warteten
Und lauschten still auf meinen Rat,
22 Nachdem ich 'gesprochen', taten sie's nicht mehr.

---

göttlichen Segens auf die der menschlichen Schätzung hinüber. — יצא שער kann nichts andres heissen als »durch das Tor hinausgehn« (vgl. 31 40. Gen 34 24), aber weder hat Hiobs Behausung ein Tor (31 40), noch liegt die Stadt ausserhalb ihres eignen Tores. Nach LXX ὄρθριος שַׁחַר »bei der Morgenröte« zu lesen, ist der Form nach nicht leicht, dem Sinne nach unwahrscheinlich. Auch ist יצא על für »hinausgehn [und hinaufsteigen] auf« nicht zu belegen. שער dürfte vielmehr erläuternde Glosse zu קרת, Parallele zu רחוב, עלי ein verstümmeltes לַעֲלוֹת (אֶעֱלֶה, מַעֲלֵה?) sein; die קרת ist die Metropole und Burg eines weiten Bezirkes, in dem Hiobs Grundbesitz liegt. — אכין setzt den Zeitsatz im Sinne eines Pflegens fort (vgl. 28 25). — **8** ונחבאו führt den Nachsatz zu v. 7 ein. Schwerlich ist damit die herrschende Sitte gegenüber dem Vornehmen genannt (vgl. Del.), sondern ein Aeusserstes an Ehrfurcht und Scheu. — Die schon vor ihm in der Ratsversammlung angekommenen Greise (12 12. 15 10. 32 6) erhoben sich und blieben stehn, bis er Platz genommen. Mx. כֻּלָּם statt קמו nach LXX πάντες (στάντες?) ist eine schlimme Verschlechterung. — **9** Vgl. zu a 4 2, zu b 21 5. — **10** Der Plural נחבאו nach קול wird durch Attraktion an den Genetiv נגידים erklärt (G-K 146. 1), doch zog schon Olsh. vor das ו zu streichen. Richtiger wird man das ganze Wort ונחבאו als Verschreibung nach 8a ansehen (der vielleicht in einer Handschrift unmittelbar darüber stand), umsomehr, da dieses Verbum zu קול kaum passt (so Mx. Di. Si.). Zur Verbesserung bieten natürlich die überlieferten Consonanten keinen Anhalt (Hoffm. יֶחֱרָשׁוּ ist auch ohnedies unwahrscheinlich); oben ist nach Si.'s נֶאֱלַם übersetzt. Der Vers ist von LXX nicht übersetzt, wahrscheinlich aus demselben Grunde, weshalb Hitzig ihn streichen wollte, als überflüssig hinter 8 und 9. Dem folgt Bi. (auch Di. neigt dazu) und vereinigt v. 9 mit 11 zu einer vierzeiligen Strophe. Wenn er aber schon v. 10 »unerträglich tautologisch« findet, wie kann er dann die wesentlich dasselbe sagenden Verse 21. 22 beibehalten? In Wirklichkeit gehört der gesamte Abschnitt v. 21—25 zwischen v. 10 und v. 11, wo die Begründung solchen Rufes und solcher Verehrung beginnt. Denn mit den herrlichen Zukunftsträumen Hiobs muss das Capitel jedenfalls schliessen, die Verse 21—25 zu streichen liegt aber nicht der geringste Grund vor. Vielmehr schildern 7—10 nur den Eintritt in den Kreis, erst 21—25 sein Reden und dessen Wirkung. V. 11 aber ruft einen viel weiteren Kreis zum Zeugen an, und nicht für seine Worte, sondern für den ganzen Umfang seines Glücks, sodass er sich zum Genossen von v. 9 wenig eignet. Die Verse 21—25 wurden vielleicht an das Ende gesetzt, um in der Schilderung der angesehenen Stellung Hiobs einen grelleren Gegensatz gegen c. 30 zu gewinnen. Diese einfache Umstellung, die ich schon vor einer Reihe von Jahren vollzogen, genügt und ist der künstlichen Anordnung Siegfried's (v. 6. 19. 20. 7—11. 21—23. 12. 13. 15—17. 24. 25. 14. 18) vorzuziehen; doch vgl. unten. — **21** ff. Die Rede stockt plötzlich, weil man nur noch seinen Rat hören will. Dazu gehört noch 22a, wie anderseits 22b mit v. 23 die wohltätige Wirkung schildert. So zerlegen sich v. 21—23 leichter in zwei dreigliedrige Verse. Das ו vor 22b stände danach besser vor 22a. Zur Kürzung könnte die Wiederholung des ויחלו (21. 23) veranlassen; doch lässt sich schwerlich der spätere Ursprung einer oder zweier Zeilen wahrscheinlich machen. — **21** Zu dem Dag.

Und auf sie träufelte meine Rede,
23 Und sie warteten meiner wie des Regens
Und taten weit ihren Mund auf nach dem Spätregen.
24 Lachte ich ihnen zu, so gewannen sie ' Vertrauen,
Und meines Antlitzes Licht 'tröstete die Trauernden'.
25 Wählt' ich den Weg zu ihnen, so sass ich obenan
Und tronte wie ein König in der Kriegerschaar.

25c Wie einer, der Trauernde tröstet.

---

forte affectuosum in ויחלו vgl. G-K 20, 2c. — Nicht nötig aber hübsch schlägt Wr. vor, ויחלו und וידמו die Stelle tauschen zu lassen. — 22 f. Für הֲבָרִי empfiehlt es sich הַבְּרִי (Inf.) zu punktieren (Mx. Di. Bi.), genau wie 5 2. Zu ישנו ergänzt sich dann einfach לְהַבְּרִי (zu שנה vgl. I Sam 26 8. II Sam 20 10). — Die wohltuende, belebende Wirkung, die in 22 b nur durch eine bildliche Wendung angedeutet ist, wird in 23 a zum klar ausgesprochenen Vergleich, in 23 b zur vollen Bilderrede, letzteres vielleicht, weil כַּמַּלְקוֹשׁ = »wie für den Spätregen« zu hart erschien. Der Spätregen wird mit der grössten Spannung erwartet, weil er für den Landmann entscheidet (Benzinger 31, Nowack I, 231); zugleich ein schönes Bild für »das letzte Wort«. — Bi. streicht 24 b. 25 nach LXX, behält dann in 23. 24 a drei überschüssige Zeilen, und streicht nun 23 als ermüdende Wiederholung unter Vermischung von Bild und Sache, 24 a als schiefen Gegensatz zu 30 1a. Ein neuer Beweis, wie wenig es nützt, LXX zu folgen. Früher wusste er besseren Rat. — **24** Die von Baer bevorzugte Lesart ולא lässt nur die Uebersetzungen zu: »Ich lachte ihnen zu, und sie trauten nicht« oder »Lachte ich ihnen zu, so wollten sie es nicht glauben [nämlich, dass ich es tat]«, das Erstere das Gegenteil von dem zu Erwartenden, das Zweite ein übertriebener Ausdruck für ihre Devotion, der zudem hierhin, wo noch von der Wirkung seines Auftretens die Rede ist, gar nicht gehört. Die andre Lesart, לא ohne ו, lässt auch diese beiden Deutungen zu, daneben aber noch die von jener ausgeschlossene »Ich lachte denen zu, die [oder: ihnen zu, wenn sie] kein Vertrauen hatten«. Es scheint fast, dass das ו beseitigt ist, um diese möglich zu machen. Wenigstens würde sich nur so der hölzerne Ausdruck erklären. Zu erwarten wäre dafür לֹא אֶל־אֲשֶׁר oder לֹא אֲלֵהֶם כִּי. Aber viel wahrscheinlicher ist לא ganz zu streichen und ויאמינו zu lesen: »Lachte ich ihnen zu, so gewannen sie Vertrauen«, besser als וְלִי »und mir glaubten sie«. Der falsche Text könnte etwa aus einer Dittographie ויאיאמינו entstanden sein, wenn nicht b zur Aenderung veranlasst hat. — »Und das Licht meines Antlitzes vermochten sie nicht zu senken [zu fällen, herunterzubringen]« ist unmöglich. Der Form nach, denn man kann ein [erhobenes Angesicht] sinken machen (Jer 3 12. I Sam 1 18 im verbessertem Text, vgl. Gen 45 f.), oder das Licht des Antlitzes verfinstern, nicht aber das Licht senken. Jenes hinein zu verbessern nützt nichts. Denn dass Hiob allein so vertrauensselig ist, sagt sehr wenig, und den übrigen Ratsmännern würde damit eine handelnde Rolle, und gar der Opposition, zugeteilt, die hier ganz ungehörig wäre, entsprechend freilich der ersten oben erwähnten Auffassung des ולא in a. Ganz möglich, dass das לא eben auf Grund dieser Gestalt von b eingeschoben wurde (s. oben). Ich weiss keine bessere Hülfe, als die Bi.[1] bietet. Er ersetzt לא יפילון durch אבלים ינחם vom Ende von v. 25, dort mit einem כאשר irrtümlich eingeschoben, hier falsch ersetzt. Gewiss ist, dass dort das dritte Glied, nicht als solches, sondern seinem Sinne nach, stört; b schliesst vortrefflich ab, aber wie tront der, der Trauernde tröstet? Da לאיפילון und אבלים graphisch einander nahestehn, wäre der überlieferte Text durch Verschreibung von v. 24 (etwa mit Uebergehung von ינחם vor אבחר), Berichtigung am Rande, falsche Eintragung der zu einer Zeile ergänzten Berichtigung und Herstellung von v. 24 aus freier Hand zu erklären. — יִפּוֹל (Si.) unterliegt den gleichen Bedenken wie יפילון. **25** Nicht »ich prüfte oder wählte

11 Denn hörte das Ohr, so pries es mich glücklich,
Und sah das Auge, so gab es mir Zeugnis.
14 Gerechtigkeit hatt' ich angezogen und sie mich,
Wie Talar und Turban mein Rechttun.
15 Die Augen ersetzt' ich dem Blinden
Und dem Lahmen war ich [statt der] Füsse,
16 Ein Vater war ich dem Armen
Und untersuchte den Prozess des mir Unbekannten,
17 Und zerbrach dann das Gebiss des Uebeltäters
Und warf ihm den Raub aus den Zähnen.
18 So dacht' ich denn: Mit meinem Nest werd' ich verscheiden
Und wie der Phönix die Tage längen,

12 Denn ich errettete den Elenden, der da schrie,
Und die Waise und den, der keinen Helfer hatte.
13 Der Segen des Bettlers kam über mich
Und das Herz der Witwe macht' ich jubeln.

---

aus ihren Weg, d. h. ihre Handlungsweise«, sondern דרכם »der Weg zu ihnen« (vgl. 28 23. 13). Dann aber nicht »ich nahm gern den Weg zu ihnen« sondern einfach »Wenn ich den Weg zu ihnen wählte, so oft es mir gefiel an ihren Zusammenkünften teilzunehmen« (vgl. v. 7). — **11** gibt den Grund seines unbedingten Ansehens an. Das ist zunächst der sichtliche Segen, kraft dessen er eben »der Grösste unter allen Ostleuten« war (1 3). Nun aber wird diese Begründung in v. 12 noch fortgesetzt durch die Berufung auf seine Fürsorge für den Nächsten, die man ihm also durch die zugestandene Ehrenstellung gedankt hätte, was v. 13 besonders deutlich hervorhebt. Das doppelte כי in v. 11 und 12 ist wohl geeignet Verdacht zu erregen; es sieht aus, als wenn das ותעידני missverstanden wäre als ein Zeugnisablegen für Hiobs Gerechtigkeit, statt dass es dem ותאשרני genau gleichsteht. Dazu kommt, dass v. 14 eine Schilderung des gerechten Verhaltens Hiobs entweder einleitet oder abschliesst, während jetzt eine in v. 12 f. vorangeht, eine in v. 15—17 nachfolgt. Schwerlich ist dem so abzuhelfen, dass man v. 14 vor v. 18 rückt und so beide vereinigt (Si.); vielmehr wird man v. 12 f. zu streichen haben. Dadurch wird zugleich die Schilderung der Gerechtigkeit auf das gehörige Mass beschränkt. An sich gehört sie wohl hierher, denn auf sie gründet sich das Vertrauen auf die Zukunft v. 18—20; aber grössere Ausführlichkeit ist c. 31 vorbehalten. — **12** עני משוע ist ungewöhnlich; Mx. dachte an מְרָשָׁע, Wr. נְשׁוּעַ, Reuss stellt die Worte um und zieht עני zu b, was eine überlange Reihe ergibt. Der Vers ist lahm. — **13** Vgl. 31 19 f. — איבד ist der heimat- und erwerblose Mensch, der untergehn muss. — **14** Hiob und Gerechtigkeit, sagt a, waren gleiche Begriffe: er lebte in ihr und sie in ihm. — **15** לַעִוֵּר die besser bezeugte Lesart neben לָעִוֵּר, vgl. G-K 35. 2. 2) A. — **16** »Den Streit, den ich nicht kannte« wäre nichtssagend; ריב ist vielmehr stat. constr. Vgl. 18 21 und G-K 130. 4. — **17** Der Vers berichtet das Ergebnis des Eingreifens. מתלעות noch Jo 1 6. Prv 30 14, etwas andre Form Ps 58 7, an 2 der Stellen vom Gebiss des Löwen, wovon auch hier das Bild entnommen sein wird (vgl. 5 10). — **18** Nach alter jüdischer Ueberlieferung bedeutet חול (vielleicht zum Unterschied חול zu punktieren) hier den Vogel Phönix, der nach dem schon von Herodot (2 73) berichteten ägyptischen Mythos nach fabelhafter Lebensdauer auf seinem Neste verscheidet und mit ihm verbrennt, um dann wieder aufzuleben. So schon der Midrasch, und vielleicht ist selbst der »Palmenstamm«, *στέλεχος φοίνικος*, der LXX nur falsche Umschreibung von *φοινιξ*. Vgl. Näheres zu der exegetischen und mythologischen Ueberlieferung bei Di. und Bochart Hierozoikon lib. VI. c. 5. Di.'s

19 Indess meine Wurzel dem Wasser offen stünde
Und der Tau übernachtete auf meinem Gezweig,
20 Meine Ehre bei mir sich erneute
Und mein Bogen sprosste in meiner Hand. —

Einwand, die griechisch-römische Ueberlieferung vom Phönix sei nicht alt genug, um daran zu denken, ist Herodot gegenüber hinfällig; aber der Versuch die Ueberlieferung zu stützen führt auch nicht weit. Will man ihr nicht glauben, mag man übersetzen »bei meinem Neste« und »wie der Sand«. Das erstere hiesse dann aber nicht »bei meinem Hause« (dies darf Hiob auch jetzt noch hoffen), sondern »bei meiner Brut (Dtn 32 11. Jes 16 2). Für בְּחוֹל statt בַּיָּמִים darf man sich allerdings auf Jes 48 19. Hab 1 9 berufen. Dann hätten wir hier einen neuen Rückweis auf den Prolog. Dies ist einer der drei Gründe, weshalb Bi. den Vers streicht, wieder trotz LXX, der er in der Streichung von v. 19f. beipflichtet. Freilich hätte v. 18 mit diesen fallen müssen, dass er es nicht tat, beweist die Echtheit von v. 19f. Von Aenderungsvorschlägen kommen Mx. עִם קָנֶה »mit dem Calmus« und וְכַחוֹל יַמִּים א' »und wie der Sand am Meere wachsen«, Wr. עִם נֶקֶר אוֹשַׁע nicht in Betracht; Si. nach LXX u. Sy *γηράσει*, *γηράσειν* אֶזְקַן [oder אֶזְקֹן] für אָגוּץ: »mit meinem Neste = meiner Brut werde ich altern« ändert nicht viel. — **19** Vgl. 14 9.—**20** Der Bogen selbst, das alte, trockene Holz, treibt neue Schüsse (14 7), wie Ahron's Stab Num 17 23. Die unverwüstliche Lebenskraft wird damit hyperbolisch geschildert; man tut dem Dichter Unrecht, wenn man weise erwägt, dass der Bogen damit unbrauchbar würde, und deshalb allgemeiner übersetzen will »er verjüngte sich«. — **19**f. bilden die Fortsetzung zu v. 18, indem sie in Zustandssätzen schildern, in welcher Verfassung er so alt zu werden hoffte. Gerade das Participium und Adjectivum der beiden ersten Glieder, im zweiten jedesmal in Imperf. aufgelöst, erschweren die Einfügung der beiden Verse hinter v. 6 (Si.), die freilich auch sonst nichts für sich hat. Mit dem in üppigen Bildern ausgemalten Zukunftstraume geht das Capitel besonders schön zu Ende, und das ועתה von 30 1 greift schneidend ein.

Cap. 30. Ueber das Verhältnis zu c. 29 und 31 s. oben. Das doppelte ועתה v. 1. 16 zerlegt das Stück genau in zwei Hälften, die den wesentlichen Teilen von c. 29 entsprechen. Redet dort v. 2—6 von Hiob's Glück, 7—10. 21—25. 11 von seinem Ansehen bei den Leuten, so entspricht hier in umgekehrter Anordnung v. 1—15 dem letzteren, v. 16-31 dem ersteren Abschnitt. Das erste ועתה wird wieder aufgenommen in v. 9 und damit nach einer Abschweifung zum eigentlichen Gegenstand der Rede zurückgelenkt. Dem entspricht ein gewisser Einschnitt im zweiten Teile, sofern von v. 29 an die Aeusserungen des Schmerzes und der Klage mehr im Vordergrund stehn und selbst die Frage nach ihrer Berechtigung vorübergehend aufgeworfen wird. So ist der Bau des Capitels besonders regelmässig, ohne dass deshalb von Strophen die Rede sein könnte. Diese Regelmässigkeit bildet ein starkes Gegengewicht gegen den naheliegenden Verdacht, dass in dem Hauptbestande des ersten Abschnittes, der wirklich abschweifenden Schilderung der Pariakaste des Landes, ein Einschub vorläge. So Bi., der v. 3—7 in c. 24 5ff. einschiebt (1882 hinter v. 8, jetzt hinter v. 12) und mit jenem Stück unter dem zuerst von Mx. für 24 9—24 gebrauchten Namen »Tristichen über den Lauf der Welt« (jetzt »Arme Unterdrückte und reiche Ausbeuter«) aus dem ursprünglichen Gedichte ausscheidet. Ohnedies ist die Vereinigung unserer Verse mit jenem Abschnitt von c. 24 ein sehr gewagtes Experiment. Dort haben wir es mit besitz- und obdachlos gewordenen Bewohnern des angebauten Landes zu tun (24 7f.), hier mit dauernden Bewohnern der Steppe (v. 3ff.). Während jene Tagelöhnerdienste bei den Häusern der Grundbesitzer leisten (24 10f.), würden diese höchstens für die Hut der Heerden draussen in der Steppe in Betracht kommen (v. 1). Dazu kommt, dass unser Stück keineswegs von Mitleid, sondern von unverkennbarer Verachtung eingegeben ist. Es ist

30 [1]Und jetzt lachen mein die 'Hirtenbuben' ",
Deren Väter ich |schon| verschmäht,
Sie zu tun zu den Hunden meiner Heerde.
[2]Was soll mir auch ihrer Hände Kraft:
An ihnen ist 'das Mark' dahin
[3]Durch Mangel und steinharten Hunger.
Sie, die abnagen die Dürre
. . . . . .

---

ein Streit- und Schmähspruch gegen die dem angebauten Lande benachbarten Steppenbewohner, der in jedem Falle aus den wirklichen Verhältnissen und Stimmungen zur Zeit und in dem Kreise seines Verfassers erklärt werden muss. Dergleichen begreift sich leichter bei dem ursprünglichen Verfasser des Buches, der völlig freie Bewegung hatte und ein Mann von Fleisch und Blut war, als bei einem Interpolator, der nicht auf das Seine, sondern auf das des Andren sah. Da nun vollends die Tristichen aus unsren Versen erst sehr künstlich herausdestilliert werden müssen, ist Bi.'s Vorschlag hinfällig. — Für die vorgestellte Szene aber, gleichsam für den Hintergrund der Gestalt Hiob's nach des Dichters Absicht, hat die Abschweifung besondere Wichtigkeit. Es zeigt sich, was zu 17 9. 18 2 hervorgehoben wurde, dass der Dichter einen grösseren Zuhörerkreis gegenwärtig denkt, wahrscheinlich von Beginn der Reden an, in dem sich Parteien für und gegen Hiob bilden. Das gemeine Gesindel steht, wie das gäng und gebe ist, zu den Freunden: es sieht einen Vornehmen von seiner Höhe herabstürzen, und das weckt selbstverständlich Schadenfreude. Gerade dieses Gesindel wird herausgehoben, nicht etwa die Freunde, weil sich darin der Gegensatz zu der früheren Ehrenstellung am grellsten zeigt.

1 Der Vers läss sich allenfalls in 4 Verszeilen zerlegen (die erste bis עלי), bleibt aber rhythmisch lahm. Nicht minder dem Sinne nach, da »Jüngere als ich an Lebensalter« nicht nur breit, sondern auch ziemlich nichtssagend ist. לימים = לְאֲמִים = »Gesindel« zu fassen (Hoffm.), ist nicht erlaubt und mehrt noch die rhythmischen Schwierigkeiten; ממני לָעֵגִים, letzteres part. von לוּם nach dem Syr., »sie drängen sich dreist an mich heran« (Bi.) ist weit hergeholt, sehr kühne Steigerung von »sie nähern sich mir«, und wird durch die Wortstellung und das part. neben dem perf. שחקו widerlegt. Eher könnte ממני לימים, oder mindestens das zweite Wort, Glosse aus 32 6 sein (Wr. Si.), vielleicht zunächst am Rande beigeschrieben, um das צעירים vermeintlich richtig zu bestimmen. Denn in Wirklichkeit wird צעירים vielmehr »gering, niedrig« bedeuten (Jdc 6 15. I Sam 9 21. Jer 14 3. Jes 60 22, noch stärker Ps 119 141), womit sich ממני sehr wohl verträgt, »die mir zu gering waren« (Hoffm.). Streicht man auch dies, so mag man geradezu an צֹעֲרִים denken, dass Zch 13 7 (vgl. Jer 48 4. 49 20. 50 45 und St.-S. sub צָעִיר) »Hirtenjunge« heisst. So Bi. Bis צעירים hätten wir nur eine Zeile und erhielten damit einen dreigliedrigen Vers. — Der reiche, auf Ordnung haltende Hiob kann bessere Leute haben, als selbst die Väter dieser Burschen waren. Die begehrten Stellen waren die niedrigsten, die Gleichstellung mit den Schäferhunden (Jes 56 10f.) zieht sie absichtlich ins Verächtliche. — 2 gibt den (nächsten) Grund an, weshalb er die Väter abgewiesen, der natürlich umsomehr für die halbwachsenen Buben gilt. — כֹּחַ »Vollreife« (5 26) gibt hier keinen Sinn, »Altersschwäche« heisst es nicht, am wenigstens »vor A.« (Hoffm.), auch passt das nicht her; כֹּחַ (Olsh.) ist in a verbraucht, כָּלָה (derselbe) brauchbar, aber matt, בְּאָה כָלָה »über sie kommt Vernichtung« (Si.) würde allerdings nötigen die Zeile zu streichen, wie Si tut; עָלֵימוֹ אָבַד כָּל־חֶסֶד »an ihnen war jegliches Mitleid weggeworfen« (Bi. unter Benutzung des ersten Wortes von v. 3) geht höchstens dann an, wenn man v. 3 ff. anderweit unterbringt. Am besten passt לֵחָה »Saft, Frische« (Dtn 34 7), wofür besonders 3a. — 3 Der Artikel von הערקים (Baer zieht ה vor, vgl. zu v. 15) beweist für neuen Anfang und

4 Die Salzkraut ausreissen beim Dornstrauch,
Und die Ginsterwurzel 'sich zu wärmen'.
5 Aus der Mitte [der Leute] werden sie verjagt —
Man zetert über sie wie über den Dieb —
6 In schauerlichen Klüften zu wohnen,
In Löchern der Erde und der Felsen,
7 Zwischen Dornbüschen gröhlen sie,
Unter Unkraut halten sie Zusammenkunft:

---

macht den Anschluss nach rückwärts unmöglich. Damit fällt das erste Glied noch zu v. 2 (so Si.), was auch der Sinn bestätigt. Saft und Kraft ist ihnen durch Hunger ausgesogen. — גלמוד könnte nach 15 34 (vgl. dazu) indeclinabel und damit auch Prädikat der Leute sein »sie sind Steinhärte d. i. ausgedörrt«, aber dessen bedarf es nur bei der überlieferten falschen Versabteilung. Sonst geht es als Prädikat auf לֵהּ[כ] oder ist Attribut zu כפן (vgl. 5 22), wie oben übersetzt ist. — ערק »nagen«, v. 17 von Schmerzen; »sie nagen die dürre Wüste ab« ist nicht unerträglich (Bi.), sondern dichterisch schöne und leicht verständliche Hyperbel. Bi. lässt von v. 3 (nach Verwendung des ersten Wortes für v. 2) übrig nur בכפן גלמוד עֹרְקָם »gequält vom grimmen Hunger«, durchaus unhebräisch für בְּעֹרֶק כ' ג' oder allenfalls בכ' ג' עֹרְקִים. Er stellt diese Zeile hinter v. 4, vermeintlich nach LXX, der er auch in der Streichung des übrigen Bestandes von v. 3 zu folgen meint. Nun belehrt er uns aber in der Anmerkung zu v. 2, dass dieser in LXX »nur aus stylistischen Gründen zwischen 4a und 4b stehe«(?); wie kann er denn aus LXX bei solcher Wiedergabe der Vorlage einen Schluss auf die Stellung von 3a ziehen? In Wirklichkeit hat Di. Recht, der in 4b der LXX (οἵτινες bis ἀγαθοῦ) eine zusammengezogene Wiedergabe von v. 2—4 sieht, vor der dann später die vermeintlich übergangenen Verse 2—4a aus Th eingeschoben wurden. — אמש »verwichene Nacht, gestern« passt nicht, von »vorlängst« heisst das Wort das gerade Gegenteil; der Text ist sicher verdorben. Olsh. Si. verbessern ארץ »das Land der Wüste und Verwüstung«, ein möglicher, aber matter Sinn; Hoffm.'s אֵם ist graphisch sehr leicht; aber ש' ומש' heisst nicht »die Heruntergekommenen und Zerschmetterten«, man müsste dann schon wagen, die Wüste als »Mutter der Wüste und Verwüstung« zu fassen. Wahrscheinlich greift die Verderbnis tiefer ein; v. 3 neben 4 (oder 4 neben 3) zu streichen, wozu Di. neigt, liegt darum aber kein Grund vor. — 4 מלוח Melde (s. d. bei Riehm, HbA), Salzkraut, auch bei Athenäus als Speise armer Pythagoräer genannt. — עלי שיח gewöhnlich »bei, um das Strauchwerk« in dessen Schatten auch in der dürren Zeit noch etwas wächst, vgl. Wetzstein, Reisebericht 1860, S. 40f. Vielleicht ist der שיח hier, wie W. annimmt, eine besondere Species, heute noch šîḥ genannt. Aber nicht »samt dem šîḥ« (Hitz. Hoffm.); denn das heisst על auch Gen 32 12 nicht, und der šîḥ liefert nur Brennmaterial, keine Speise, die wir in a erwarten. Möglich wäre וְעֲלֵי שִׂיחַ »und Laub vom Gesträuch« (Neh 8 15); שיח nicht der šîḥ sondern allgemein zu verstehn, wie Gen 2 5. — לַחְמָם mutet mit dem Verzehren der Ginsterwurzel auch dem Elendesten zuviel zu; lies לְחֻמָּם »dass sie warm werden« oder לְחַמָּם inf. Pi. (39 14) »zum Wärmen«, ebenso Jes 47 14, und vgl. dazu Wetzstein a. a. O. S. 4. Dass auch b von Speise rede ist ebenso unnötig, wie dass das Pflücken zur Speise andernfalls in a ausdrücklich hervorgehoben wäre (Di.) — 5 גּוֹ hier Aramaismus »Mitte« (vielleicht besser mit Hoffm. Si. גַּו zu punktieren); גוי zu lesen (Mx.) ist überflüssig. — Die Impff. zeigen, dass es sich nicht um den ausgestossenen Auswurf der Gesellschaft handelt, sondern um die Steppenbewohner, die, so oft sie sich unter die ansässigen Leute mischen, fortgescheucht werden, etwa wie bei uns die Zigeuner. Nur jetzt sind sie als willkommene Parteigänger der Freunde geduldet und fühlen sich umso wichtiger. — 6 Abhängig von 5a, nicht direkte Rede zu יריעו (Bi.), das blosse Ausrufe voraussetzt. — חֹרֵי, man denkt an die Horiter:

8 Ein ruchloses und namenloses Geschlecht,
Ausgestossen aus dem Lande.
9 Und jetzt bin ich ihr Lied geworden
Und ward ihnen zum Gerede.
10 Sie verabscheun mich, bleiben fern von mir
Und halten den Speichel vor mir nicht zurück.
11 Denn 'ihre Fessel' lösten 'sie' mich zu demütigen,
Und warfen vor mir den Zaum ab;

---

armselige Troglodyten. — **7** schildert den Eindruck, den der Mann von Stand und Bildung erhält, wenn ihn der Weg einmal in ihr Gebiet führt. Man vergleiche in Heine's »Wir sassen am Fischerhause« die Schilderung der Lappländer: »Sie kauern ums Feuer und backen sich Fische und quäken und schrei'n«. — נהק das Wort für das Geschrei des Esels, im A. T. nur noch 65. — חרול nach den Dialecten ein Schotengewächs, eine Lathyrusart, der Kichererbse verwandt, nach Zph 29. Prv 2431 auf Trümmerstätten und verwahrlosten Ländereien aufschiessend. Sie suchen Schatten, so gut sie ihn finden. — Lies besser Niph. יִסָּפֵחוּ, nach Jes 141, vgl. I Sam 236. 2619 zu deuten. — **8** Der נבל ist nach Ps 141 ein Gegner Gottes; diese Race ist gottverflucht, dieselbe Anschauung, die dem Fluche Kain's Gen 411f. zu Grunde liegt (vgl. dazu Budde, Bibl. Urgesch. S. 191 ff.). Sie sind keine בְּנֵי שֵׁם (vgl. Gen 64. Num 162. I Chr 524 und Budde, a. a. O. S. 328 f.), sie sind ausgestossen aus dem [Cultur-] Lande (מִן־הָאֲדָמָה Gen 411ff.). Die ganze Schilderung ist äusserst anschaulich und von kräftiger Farbengebung. In 8—11 eine neue Klasse zu finden, die der leichtfertigen, liederlichen Herumtreiber (Ley) ist unmöglich, weil v. 8 als Apposition zum Vorhergehenden tritt. — **9** Greift v. 1 auf. s. oben. — נגינה, eigentlich Saitenspiel, hier Spottlied, steht Thr 314 im parallelen Gliede neben שְׂחֹק, wie es hier das שחקו von v. 1 fortsetzt. — מלה nur hier für »Gerede, Klatsch«, der Sing. ohne Suffix nur noch Ps 1394. Vgl. 1918. — Die hier beginnende Schilderung, die sich eng mit c. 16 und 19 berührt, bietet ungewöhnlich grosse Textschwierigkeiten und hat sicher starke Verderbnisse erlitten. Mindestens zum Teil sind diese auf die uralte Ungewissheit zurückzuführen, ob die in v. 1 eingeführten Elenden auch fernerhin das Subjekt der Handlung bleiben, oder ob von v. 11 an Gott und seine Schaaren dafür eintreten (vgl. oben zu 169), wie noch heute viele Ausleger (Di., vgl. andre bei ihm) annehmen. Dagegen spricht der zu Anfang dargelegte Bau des Capitels. Erst von v. 16 an redet Hiob von seinen Leiden, d. i. von den Angriffen Gottes und seiner Schaaren, von v. 1—15 dagegen von seiner Schmach, dem Widerpart des Ansehens, das er bis dahin genossen. Dies wird zum Ueberfluss durch das נריבתי in v. 15, der Zusammenfassung des ersten Teiles bewiesen. Bis dahin also bleiben jene Elenden Subjekt. — **10** Vgl. 1913f. 17. 19. — b schwerlich: »Meinem Antlitz sparen sie nicht den Speichel« = »sie speien mir ins Gesicht«, was a gegenüber eine zu starke Aussage wäre. מִפָּנַי statt לְפָנַי erklärt sich aus dem Verbum חשך. — **11** Das erste Glied heisst nach dem Ketîb: »Denn seinen Strick (um die Hüften) hat er (Gott) losgemacht und mich (damit) misshandelt«, übertrieben authropomorphisch und mit unerlaubter Verwendung von עִנָּה »demütigen«. Das erstere wird durch das Kerê יתרי vermieden, vermutlich in dem Sinne, dass Gott Hiob's Hüftenstrick als Geissel benutze. Das geht natürlich nicht an; aber auch die erträglichste Uebersetzung »meine Bogensehne hat er gelöst und so mich gebeugt« (z. B. Reuss, Di. unter Hinweis auf 2920) ist noch kühn und befremdlich genug. Unmöglich aber ist es nun fortzufahren »und den Zügel haben sie vor mir schiessen lassen«, nämlich die Schaaren Gottes. Dass dieser selbst in a ungenannt eingeführt würde, mag angehn; aber dass gleich darauf mit seinen Abgesandten dasselbe geschähe, in keinem Falle. Auch die Fassung von a Ketîb »seinen Zaum (mit dem er die Unglücksmächte zurückgehalten) hat er gelöst« eliminiert diesen Unbekannten nicht. Will man

12 'Gegen mich' erhebt sich die Brut ''
Und wirft auf '' ihre Verderbenspfade,
13 Sie reissen ein meinen Steig,
Zu meinem Sturze leisten sie Hülfe,
Keiner 'tut ihnen Einhalt'.
14 Wie durch eine breite Bresche kommen sie heran,
Unter Trümmern wälzen sie sich daher.

---

so auslegen, so muss man zu dem beliebten Mittel greifen, den Ausfall mindestens zweier Zeilen zwischen a und b anzunehmen. Dem verschiedenen Numerus in a und b wird nur eine Uebersetzung gerecht (Reuss, Stud., Hoffm.): »Weil er (Gott) u. s. w., so liessen sie (das im Vorhergehenden geschilderte Gesindel) den Zügel vor mir schiessen«. Wem die Uebersetzung von a ausreichend gesichert erscheint, mag sich dem anschliessen. — Einen Ausgleich des Numerus hat man nach verschiedenen Seiten versucht. Bi. liest in b nach LXX שׁלח (ebenso v. 13 נתס) und bezieht so alles auf Gott. Nachdem er dann für ורסן מפני verbessert וְדִגְלִי מִמֶּנִּי übersetzt er v. 11: »Denn Er hat mich erniedrigt, Die Würde mir entzogen«. Umgekehrt punktiert Mx. (Wr.) a: כי יָתֻרוּ פֶּתַח ויעֻנֻּני »Denn draussen gaffen sie und quälen mich«; aber die beiden Verba passen schlecht zu einander, nicht minder die beiden Glieder des Verses, auch hat neben רסן das Nomen יתר »Strick« alle Wahrscheinlichkeit für sich. Lies כִּי יִתְרִי פִּתְּחוּ יְעַנֻּנִי »Denn meinen (d. i. den von mir ihnen angelegten) Strick haben sie gelöst (d. i. ihre Unterwürfigkeit aufgegeben), um mich zu demütigen«. Vgl. zu Sache und Ausdruck 12 18a, wo nur מוֹסֵר für יֶתֶר steht. Möglich wäre statt des Ḳerê יתרי ein יִתְרָם. In jedem Falle ergab sich, nachdem man das ו von פתחו falsch zu יענני gezogen hatte, das Ketîb יתרו von selbst. — 12 פִּרְחָח (Lesarten פִּרְחַח, פִּרְחָה) nur hier, lässt sich nach פרח etwa als »Gespross = Wucherung, wuchernde Brut« fassen: »wie Pilze schiessen sie aus der Erde«. In keinem Falle lässt sich das auf die Schaaren Gottes beziehen. Ley will es nach der Lesart פרחה als »die Blüte [der Gesellschaft]« fassen, wieder eine neue Klasse. — על ימין von der Stelle des Anklägers zu verstehn (nach Zch 3 1. Ps 109 6) hat keinen Sinn, da im Bilde von Belagerern die Rede ist. Dem »zur Rechten« muss deshalb eine andre Ortsbezeichnung entsprochen haben (Bi.[1] schob וְעַל שְׂמֹאל vor רגלי ש' ein), oder על ימין geht auf ein blosses עָלַי zurück, das dann daneben am Schlusse des Verses eindrang. — רגלי שלחו (anders 18 8) ist in keiner Weise zu deuten; רַגְלֵיהֶם (Ew. Di.) oder רַגְלָיו (Hoffm.) »sie haben ihre« oder »jeder hat seine Füsse losgelassen«, רֶגֶל יְשַׁלְּחוּ »sie lassen den Fuss los«, nämlich um Hiob zu treten (Bi.[1]), sind auch nicht zu brauchen. Man wird mit Mx. Wr. Si. in רגלי שלחו eine Dittographie aus v. 11 zu erkennen haben, wenn nicht der ganze Vers bis dahin so aufzufassen ist (so Bi., der freilich dann auch den Rest streicht), vgl. פרחה mit פתח. — Im dritten Gliede setzt deutlich das Bild der Belagerung ein, das bis v. 14 fortgeführt wird. Eben als Bild kann es natürlich geradesogut von menschlichen Widersachern wie von göttlichen Unglücksmächten gebraucht werden (gegen Di.). Die Entwicklung des Bildes bringt von selbst den Anstrich des Grossartigen mit sich, der zu dem verachteten Gesindel nicht zu passen scheint. Sie sind jetzt obenauf. — Zu c vgl. 19 12. — 13 Drei kurze Glieder, die rege Geschäftigkeit malend. — נתס nur hier für נתץ (19 10). — להיתי nebst Ḳerê vgl. zu 6 2. — לא עזר למו könnte nur heissen »sie, die keinen Helfer haben«, ein matter Sinn und für den Augenblick nicht einmal richtig. Mehr als לִי für למו empfiehlt sich עֹצֵר für עֹזֵר (Di.), woran sich v. 14 gut anschliesst. Unnötig ist es, aus den drei Gliedern zwei zu machen, so Bi.[1.2], jedesmal durch Teilung hinter להותי, früher weiter יְעֹלְלוּ לְלֹא עֹזֵר לוֹ »sie misshandeln den Hülflosen«, jetzt: נָתַס נְתִיבֹת להותי יַעֲלוּ ולא עזר לי. Aber Pfade, die man einreisst, steigen nicht an wie die Belagerungsdämme v. 12. Voigt will das dritte Glied als hieher verschlagene Randglosse zu 29 12 streichen und יַעֲלוּ punktieren. — 14 Das Bild

15 Schrecken sind wider mich gekehrt,
Wie vom Wind 'wird gescheucht' meine Würde
Und wie eine Wolke schwand mein Heil.
16 Und jetzt ist in mir ausgeschüttet meine Seele,
Tage des Elends ergreifen mich.
17 Mein Gebein 'wird' mir abgebohrt
Und meine Nager schlafen nicht.
18 Durch Allgewalt entstellt sich mein 'Fleisch',
Wie mein Unterkleid umfängt es mich.

---

ist hier ausdrücklich zugegeben; ב für כ (Si.) ist keine Verbesserung. In der Bresche (vgl. 16 14) und den Trümmern liegt wohl ein Seitenblick auf den Glückswechsel Hiob's, der ihnen den Angriff ermöglichte. — Bi. streicht a (vermeintlich nach LXX, die hier stark zusammenzieht), um aus 14 b. 15 eine vierzeilige Strophe zu gewinnen. — 15 הֻהַפַּךְ Hoph. nur hier, das Niph. wäre zu erwarten. Der Plural הֻהַפְכוּ (Bi. Si.) ist unnötig, da das Passiv den Acc. regieren kann (G-K 121. 1). — תִּרְדֹּף weder »du scheuchst« noch fem. für eine unbekannte Macht, noch auf בלהות zurückzubeziehen, sondern einfach תֵּרָדֶה zu lesen.

16 Die Seele zerfliesst wohl in Tränen, wegen der Leidenstage, die ihn ergriffen haben. Das Folgende liest sich wie ein kurzer Auszug aus den Klagen der vorhergehenden Reden; zu den einzelnen Wendungen finden sich dort reichliche Parallelen. — Der erste Halbvers ist in dem stark gekürzten Text der LXX nicht wiedergegeben; Bi. streicht ihn und heisst den zweiten mitgehn, den letzteren als Variante von 27 b, den ersteren als dazu aus Ps 42 5 eingeschobenen Parallelstichos. Warum nicht aus I Sam 1 15 (vgl. Thr 2 19. Ps 62 9)? Aber für einen künstlich geschaffenen Parallelstichos ist der erste dem zweiten nicht ähnlich genug; vor allem aber stammt der neue Anfang mit ועתה sicher vom Dichter. Zu 27 b vgl. unten. — עלי vgl. zu 6 13. 10 1. — Besser wäre אֲחֻזּוּנִי, das י könnte aus נשׁי verdoppelt sein. — 17 נָקַר ist gewiss Pi., also aktivisch, gemeint, aber dann nicht die Nacht, sondern »er« = Gott. Da aber erst b die handelnden Kräfte und zwar andre einführt, so punktiert man besser נְקַר (Jes 51 1); עֶצְמַי bleibt als Acc. zum Pass. möglich. — ערקי vgl. zu v. 3. Die Schmerzen nagen unaufhörlich wie Holzwürmer (Hoffm.); aber nicht wirkliche Würmer sind gemeint. — »Sie schlafen nicht« mag den Anlass gegeben haben, in a לילה hinzuzufügen, das rhythmisch überflüssig, dem Sinne nach störend ist, da es nur in einer falschen Auffassung von ימי עני in v. 16 seine Ergänzung fände. — 18 »Durch Allgewalt« (23 6) führt ungenannt Gott ein. Dass das Gewand — man beachte, dass ein allgemeines Wort, keines für das Obergewand im besonderen gebraucht ist — sich so verkleide, entstelle, dass es so oder so die Rolle des Untergewandes, des Hemdes, spiele, wäre eine allzu kleinliche Aussage, ausserdem schief, weil die Entstellung sich doch jedenfalls am Körper vollzieht. Da לבוש als »Haut« zu deuten nicht angeht, wird man ändern müssen. Dafür liegt עֹרִי fern, בָּשָׂרִי sehr nahe, da ein durch Ausfall des ר entstandenes בשׁי am leichtesten, weil am gedankenlosesten, nach כתנתי in בָּשָׂרִי zu ergänzen war. Nun erst wird der Vergleich mit einem Kleidungsstück möglich, auch tritt das Fleisch schön ergänzend neben das Gebein, und in v. 19 kommt das Ansehen der Haut hinzu. — כפי will man immer wieder als »wie die Mündung, die Halsöffnung« übersetzen, vgl. Ex 28 32. 29 23 vom פִּי צִוָּר, und hat danach gelegentlich geradezu übersetzt »wie mein Hemdkragen (so eng) umschliesst es mich« (so Del.). Davon kann keine Rede sein, da das orientalische Hemd keinen Kragen, sondern nur eine runde Oeffnung hat, durch die man den Kopf steckt. Damit ist diese Oeffnung selbstverständlich viel weiter als der Umfang des Halses und gürtet überhaupt nicht, sondern liegt auf Schultern, Nacken und Brust auf. Von solcher Halsöffnung kann das Verbum אזר nicht eigentlicher gebraucht werden als vom Hemd überhaupt, das doch um die Hüften mit einem Gurt festgehalten wird. Dazu kommt, dass

19 'Gott' warf mich in den Schmutz,
Dass ich Staub und Asche gleich ward.
20 Ich schreie zu dir auf und du antwortest mir nicht,
'Du' stehest da und starrst mich an.
21 Du verwandelst dich mir in einen Wüterich,
Mit deiner Hand Gewalt befeindest du mich.
22 Du hebst mich auf den Wind, lässt mich dahin fahren
Und lässt mich zerfliessen in [Sturmes]tosen.
23 Denn ich weiss, in den Tod willst du mich heimbringen
Und ins Versammlungshaus für alles Lebendige.

---

mit dem Vergleiche eines engen, spannenden Umschliessens nicht nur zugleich (so Di.) sondern allein auf ein Anschwellen des Körpers hingedeutet sein könnte, das sich beim Aussatz wohl örtlich einstellt, aber hinter die äusserste Abmagerung (vgl. 19 20) ganz zurücktreten muss. So ist vielmehr das schlaffe, faltige Herumhangen der abgezehrten Muskeln gemeint: er sieht nackt aus, als wenn er mit dem Hemde bekleidet wäre. Danach ist אזר nicht zu pressen, כפי »gemäss, wie« (c. 33 6 und sonst häufig). So mag man den Vers hinnehmen, obgleich weitergehende Verderbnis nicht auszuschliessen ist. Studer's Uebersetzung: ». . . wird mir die Hülle abgezogen, die wie mein Unterkleid mich enge sonst umschloss« wäre auch mit אֲזָרַנִי noch unmöglich und zudem sinnlos. Si. liest יִתְפֹּשׂ nach LXX ἐπελάβετο, macht aber damit b unverständlich. Bi. streicht b mit LXX, die den Knoten durchhauen haben, streicht dann weiter 19a und gewinnt dann aus 18a. 19b einen Vers. Doch kommt er dem Verständnis des ersten Gliedes mit der Uebersetzung »Geschwulst spannt mein Gewand straff« so sehr zu Hülfe, wie das höchstens das verworfene zweite Glied rechtfertigen würde. — **19** Das erste Glied ist zwar nicht Prosa (Bi.), wohl aber auffallend kurz; vor לחמר dürfte אֵל ausgefallen sein; Ley's כְּמוֹ לח׳ nach LXX ἴσα πηλῷ ist nichts wert. — Das erste Glied ist bildlich zu verstehn (vgl. 9 31), das zweite aber bezeichnet das körperliche Aussehen, nicht, dass er ganz in Trauer und Schmerz versunken sei. Kraft dessen, was Gott ihm angetan, sieht er aus, als wenn er im Schmutz gewälzt wäre (vgl. 7 5). — **20** Zu a vgl. 19 7, auch 12 4a. 27 9. — אליך erreicht die höchste Annäherung an Gott in der Anrede, nach der Andeutung in v. 18, der Nennung in (dem ergänzten) v. 19. Bi. streicht אליך wegen der Silbenzahl, eine entschiedene Verschlechterung. — »Ich stehe da und du blickst mich an« gibt keinen Sinn; וְתתבנן בי »damit du mich anblickst« (Hoffm.) ist bei dem Wechsel des Subjekts unerlaubt und lässt das Ergebnis vermissen; eine Nachwirkung des לא in ותתבנן ist unmöglich; Bi.[1] Si. erreichten durch וְלֹא einen brauchbaren Sinn. Richtig Mx. Hitz. nach Syr. עָמַדְתָּ; erst durch das »du stehst da« erhält das Folgende den bei עמדתי vergeblich behaupteten Sinn »und blickst starr, stumm, regungslos mich an«. Vgl. dazu 7 19. 10 20. Die Aenderung in עמדתי dürfte aus dogmatischer Scheu stammen, LXX hat die Zeile lieber fortgelassen, Bi. streicht sie danach. — **21** Vgl. dazu 13 24. 19 11. 16 9. 23 6. תִּשְׁמְטֵנִי (Mscrr.) ist wohl nur Verschreibung, תְּשֹׁטְטֵנִי »du geisselst« (Mx.) sehr überflüssig. — **22** »Auf den Wind« wie »aufs Pferd, auf den Wagen«, nicht zum Folgenden zu ziehen. Vgl. 27 21 und dazu oben, auch 9 17. — 22a streicht Bi. als in LXX fehlend, vgl. aber Di. Textkrit. S. 1348 (4). — Das Ketîb ist תְּשֻׁוָּה zu lesen, verschrieben für תְּשֻׁאָה, vgl. dessen Plur. für Lärm und Getöse von allerlei Art 36 29. 39 7. Jes 22 2. Zch 4 7. Das Ḳerê תְּשִׁיָּה ist falsche Verbesserung, alle Vorschläge zu andrer Punktierung (תְּשַׁוֶּה, תִּשְׁוָה), oder Aenderung (תְּשָׁדֵנִי Mx., מִתְּשׁוּעָה Si. nach LXX) sind unzulänglich, auch wohl überflüssig. — **23** Begründet die in den Verben von 22 ausgedrückte Ueberzeugung, dass es mit ihm zu Ende geht. — ידעתי wie 9 28. 10 13. 19 25, dort und 19 29 (vgl. dazu) auch ohne כִּי. — Zu den Ortsaccusativen vgl. G-K 118. 2. — מות hier wie 28 22 und oft

24 Doch reckt nicht 'ein Ertrinkender' die Hand aus
Oder 'schreit er' bei seinem Verderben nicht um Hülfe?
25 Oder hab ich nicht geweint um den, der einen harten Tag hatte,
War [nicht] meine Seele betrübt um den Armen?
26 Denn Gutes hoffte ich und Böses kam,
Und ich harrte auf Licht und es kam Dunkel.
28 In Trauer geh' ich einher . . .
Stehe auf, in der Gemeinde erheb' ich Geschrei;
29 Bruder ward ich den Schakalen
Und Genosse dem Vogel Strauss.

27 Meine Eingeweide sieden und ruhen nicht,
Mich nahmen Tage des Elends in Empfang.

---

für das Totenreich, dessen Eigenname auch in b umschrieben wird. Der Vers dient zum sicheren Beweise, dass durch c. 19. 27 oder 27 f. in dem Zukunftsbilde Hiob's (vgl. besonders 17 11ff.) nicht die geringste Aenderung eingetreten ist.

24 Das adversative אך (vgl. 13 15) knüpft an den vorigen Gedanken an: »Obwohl ich recht gut weiss, dass kein Sträuben hilft, dennoch —«. — »Streckt einer beim Einsturz nicht die Hand aus?« pflegt die notdürftige Uebersetzung von a zu sein. Dazu fehlt das Subjekt, auch ist עִי, עִיִּים sonst stets concret »Trümmer, Ruine«. Gott als Subjekt gibt keinen Sinn. Vorzüglich bessert Di. (nach ihm Bi.) טִבַּע »der untertaucht«, in Wasser, oder besser noch in den Schwimmsand einer austrocknenden Cisterne, aus dem man noch den Arm des Erstickenden hervorragen sieht (Jer 38 17. Ps 69 3. 15). — »Oder bei seinem Verderben darob (בְּהֵן Rt 1 13. Dan 2 6) Geschrei[?]« ist Unsinn, unglücklich auch Hoffm. »Nur an einer Ruine vergreif dich nicht [אַל תִּשְׁלַח יָד?], wenn sie verderbend zu dir fleht« (שִׁוַּע). Leicht und gut Bi. Di. יַשְׁוַּע לֹא. Subjekt bleibt der Ertrinkende. — זיד 12 5. 31 29. — Hiob behauptet hier sein Recht zur Klage, das ihm von den Freunden bestritten wird. — **25** Gibt einen neuen Grund für die Klage. Dass er auf andrer Geschrei in ähnlicher Lage gehört und ihnen nach Kräften geholfen hat, beweist nicht nur, dass Schreien doch auch nutzen kann, sondern auch, dass er der Hülfe würdig ist. Den Vers wegen äusserer Aehnlichkeit mit c. 31 dort hinter v. 20 einzurücken (Si.) liegt kein Grund vor. Voigt gestaltet vollends auch v. 24 so um, dass er hinter v. 25 dorthin passt. — Zu קשה־יום vgl. I Sam 1 25. — עגם nur hier, aber auch späthebr. und aram., auch dort neben אנם (vgl. Jes 19 10), aber besser bezeugt. — **26** Er ist ein solcher Ertrinkender und Unglücklicher, der zu klagen allen Anlass hat. בֵּן würde besser passen als כִּי. — **27** hat, wenn er in a die Krankheit malen soll, hier keinen Platz, ebenso wie v. 30 durchaus nicht an seiner Stelle und wohl zu streichen ist. Allenfalls könnte man 27 a nur auf Gemütsbewegung statt auf Fieberhitze beziehen; 27 b passt wenig dazu und sieht wie eine Dublette zu v. 16 aus. Bi. schneidet aus v. 26 heraus: יום ק׳ ואיהלה לאור, streicht 27 a, beides vermeintlich nach LXX, die zusammenziehen, und gewinnt so nur einen Vers. — **28** Mit חלכתי kann קדר nur den Aufzug des Trauernden bezeichnen, nicht »geschwärzt«. Dadurch wird das »ohne (nicht durch) [Sonnen]glut« vollends sinnlos; doch ist auch jenes wenig wert, von andren Deutungen zu geschweigen. Hoffm. will חַמָּה punktieren, doch weiss man nicht, wie das »schwarze Kleidung« bedeuten soll. Voigt nicht übel בלא חֲדָוָה »freudlos«, vermeintlich nach LXX. Ist dort wirklich *ἄνευ φιμοῦ* in *ἄνευ θυμοῦ* zu verbessern, so gibt das einfach חֲמָה wieder. — Das zweite Glied will schwerlich sagen, dass der heftige Schmerz ihn so übermanne, dass er sogar vor den Leuten seine Aeusserung nicht unterdrücken könne, sondern dass er mit vollem Bewusstsein vor versammelter Gemeinde das Geschrei erhebe, das ihm nach v. 24 ziemt. — **29** Sein ganzes Geschäft ist nur noch Klage; er nimmts mit den sprichwörtlichen Tieren

31 Und so ward zur Totenklage mein Citherspiel
Und mein Flötenklang zu lautem Weinen!

31 1 In Pflicht genommen hatt' ich meine Augen —
Wie hätt' ich auch sollen nach einer Jungfrau blicken?

30 Meine Haut löst sich schwarz von mir ab
Und mein Gebein brennt vor Hitze:

---

auf (beide Tiere ebenso Mch 1 8 für Trauergeheul). Zum Ausdruck vgl. 17 14. — **30** Schliesst sich an 27a und 17—19, nicht an 29 und 31 an und dürfte, vielleicht gleichzeitig mit 27, Einschub sein. — Das prägnante שחר מעלי vermeidet Si. durch Streichung des מ, ohne Not, vgl. v. 17, wenn auch da weniger kühn. — **31** Schliesst in schönem Bilde das Ganze ab, wohl in gewolltem Gegensatz zu den lachenden Hoffnungen 29 18—20.

Cap. 31. Der grosse Reinigungseid Hiob's, durch den er feststellt, dass er an der völligen Umkehrung seines Geschicks unschuldig ist. Zu diesem Zwecke werden alle erdenkbaren, vorwiegend die feineren Sünden, und die, die dem Auge der Menschen verborgen bleiben, hervorgesucht und einzeln abgeschworen. Eine strenge sachliche Gliederung lässt sich nicht beobachten, obwohl Zusammengehöriges sich leicht gruppenweise zusammenfindet (z. B. 16—21); im allgemeinen herrscht die Neigung zu steigender Verfeinerung. Beides entspricht zwanglos und darum dichterisch schön dem peinlichen Suchen und Sichzergrübeln des Angefochtenen. Die beherrschende Grundform ist die gewöhnliche des Eides: »Wenn ich das und das getan habe, so möge mir das und das geschehen!« (vgl. v. 5—8, v. 9 und 10). Indessen findet sich der Vordersatz 15—16 mal, der Nachsatz nur 4 mal (v. 8. 10. 22. 40). Das liegt einesteils daran, dass vielfach Vordersätze ähnlichen Inhalts gruppenweise verbunden sind (v. 5. 7; 13. 16. 19. 20. 21; 24. 25. 26; 38. 39), zum andern aber erklärt es sich aus der gewohnten Abkürzung des Eides, wonach die Verwünschung sich von selbst versteht und nur der Schwur ausgesprochen wird, und zwar als Bedingungssatz, der verneinende mit אם, der bejahende mit אם לא, (G-K 149). So wird es möglich, dass in v. 30 die einfache Verneinung einer Sünde die unmittelbare Fortsetzung des abschwörenden Bedingungssatzes bildet. Doch wird die fehlende Verwünschung vielfach durch andre Sätze vertreten und damit zugleich für wohltuende Manigfaltigkeit gesorgt. So findet sich einerseits der Ausdruck des Bewusstseins der Strafbarkeit solchen Tuns, durch das Hiob davor behütet wurde, sich so zu versündigen (v. 14f. 28), sodann die ausdrückliche Beteuerung des entgegengesetzten Verhaltens (v. 6. 18. 32). Das erstere kommt auch als Zusatz zu der Verwünschung vor (v. 11. 23). Aus künstlerischer Absicht ist auch die abweichende Form des Eingangsabschnitts v. 1—4 zu erklären. Statt des unvermittelten Anfangs mit einem »Wenn« ist hier die Form der Beteuerung gewählt und ein starkes Beispiel von Hiob's sittlicher Feinfühligkeit und seinem Bewusstsein der Verantwortlichkeit für sein Tun voraufgeschickt. Es ist daher weder Anlass die Verse zu streichen, noch, sie nach ihrem Gegenstand anderswo einzuordnen. Eines Uebergangs von c. 30 zu 31, des Inhalts, dass »dieser entsetzliche Umschlag seines Geschickes keine Schuld seinerseits zur Ursache habe« (Bi.) bedarf es keineswegs, da die Frage nach solcher sittlichen Verschuldung das ganze Buch beherrscht. Vgl. oben zu den 3 Capiteln.

1 Die erste Sünde gehört dem Gebiete der Fleischeslust an, die am unwillkürlichsten aus dem Naturuntergrunde hervorschiesst. Den lüsternen Blick schon hat er sich versagt (Mt 5 28) und damit der Sünde die Wurzel abgegraben. Die Tatsünde des Ehebruchs bringt erst v. 8. — כרת ברית »einen Vertrag schliessen« bekommt hier durch das ל, das dem Hiob die überragende, massgebende Stelle sichert (Ex 23 32. II Reg 11 4. Jer 32 40, Valeton ZATW 93 S. 265, Kraetzschmar, D. Bundesvorstellung i. A. T. 96 S. 54) eine besondere Farbe.

2 Denn was ist das Teil von Gott dort oben
Und das Erbe vom Allmächt'gen in den Höhen:
3 Ist's nicht Verderben für den Frevler
Und Unglück für die Uebeltäter?
4 Musste nicht er meine Wege sehen
Und all' meine Schritte zählen?
5 Wenn ich mit der Lüge gegangen
Und zum Trug hineilte mein Fuss —
6 Er wäge mich nur auf gerechter Wage,
So wird Gott meine Unschuld erkennen.
7 Wenn mein Schritt vom Wege abbog
Und meinen Augen mein Verstand nachging
Und an meinen Händen ein Flecken klebt —
8 So will ich sä'n und ein andrer mag essen
Und 'alles' was mir sprosst, mag entwurzelt werden.
9 Wenn mein Herz sich betören liess um ein Weib
Und ich gelauert an der Tür meines Nächsten —

Das erste Glied redet von Augenlust überhaupt, aber sie regt sich am leichtesten in der Richtung, die das zweite angibt. — מה verächtliche Verwahrung, auf dem Wege zur Verneinung (so arab. und aram.), vgl. 9 2. 16 6. Grill streicht v. 1, um v. 2 unmittelbar an 27 6 anzuschliessen. Vgl. oben. — **2** Vgl. 20 29. 27 13, auch 16 19. 25 2. Wessen Teil, bringt erst v. 3 nach. — **3** נֵכֶר nur hier und als נֵכָר Ob 12. Ein נָכוֹן vor oder nach לעול (Ley), das letztere graphisch leicht, ist nicht notwendig, da die Frage v. 2 keinen vollständigen Satz als Antwort erfordert. — **4** Vgl. zu 14 16. Die beiden Verse enthalten grundsätzlich, was das ganze Capitel beherrscht, die Ueberzeugung Hiob's, dass Gott alle Sünde bestrafe. Die Imperff. drücken die Erwartung in der Vergangenheit aus. Vgl. zu 27 8—10. — V. 1—4 fehlten in LXX, werden daher von Hatch und Bi. gestrichen, nur dass letzterer ein ausgefallenes überleitendes Stück von gleichem Umfang dafür fordert. Das Stück trägt den Stempel der Echtheit, vielleicht schien den Uebersetzern die Sünde von v. 1 zu leicht, um damit zu beginnen, oder machte sie die abweichende Form irre. — **5** Scheint der Form nach die Steigerung vom Auge zum Fuss, wie v. 7 zur Hand zu vollziehen, zunächst noch bildlich, Umgang mit der Lüge wie mit einem Menschen. Der Sache nach ist Lüge, Hinterlist, Betrug aller Art gemeint. — מָתַי vor שוא (Bi.) oder אנשי (Ley) verderbt den Sinn um des Metrums willen. — Punktiere וּתְחשׁ von חוּשׁ, G-K 72. Anmm. (nicht von חשׁה). — על für אל, Bi. erspart durch לְ eine Silbe. — **6** a spielt verständlich auf eine naheliegende Form des Betrugs, durch falsches Gewicht, an. — **7** Auge, Sinn, Fuss, Hand, freilich nicht in genauer Reihenfolge; doch wird die Gipfelung in der Hand, damit die Tatsünde, beabsichtigt sein. — Für מני liest Bi. מן, der Silben wegen; indessen findet sich מני nur hier im B. H. vor dem Artikel oder unbetonter Silbe, das י kann nach אשרי verschrieben sein. — מאום ist Schandfleck wie 11 15, wo die gewöhnliche Schreibung מוּם; in der Verfolgung der Augenlust liegt das Vergreifen an fremdem Gute hier am nächsten, ohne dass man gerade mit Hoffm. בָּאוּמָה zu lesen brauchte: »Wenn an meinen Händen das Geringste kleben blieb«. — Bi. streicht c ohne Textzeugen. Wäre der dreigliedrige Vers unzulässig, was nicht der Fall ist, so müsste vielmehr b den Platz räumen. — **8** Dem Vergehn entspricht die Verwünschung — unrecht Gut gedeihet nicht. Zu a vgl. 5 5. 27 16f. 8 19. — צאצאי hier natürlich nicht wie 5 25. 21 8. 27 14 Leibes- sondern Ackersprossen. Davor ist vielleicht hinter יאכל ein כל übersehen worden. — **9** אשׁה hier nur das Ehe-

10 So soll mein Weib einem andren die Mühle drehn
Und andre sollen sich über sie beugen,
11 Denn das ist Schandtat
Und das ist eine Schuld für das Strafgericht;
12 Denn das ist ein Brand, der bis zur Hölle frisst
Und meine ganze Ernte müsst' er entwurzeln.
38 Wenn über mich mein Acker schrie
Und allzumal seine Furchen weinten,
39 Wenn ich seinen Ertrag ohne Bezahlung verzehrte
Und seinem Herrn das Leben ausblies —
40a So gehe statt des Weizens Distel auf
Und statt der Gerste Unkraut!
13 Wenn ich missachtete meines Knechtes Recht
Und meiner Magd, wenn sie mit mir stritten —
14 Was sollt' ich wohl tun, wenn Gott sich erhob
Und wenn er nachsah, was ihm erwidern?
15 Hat nicht im Schooss mein Schöpfer ihn geschaffen
Und derselbe im Mutterleib uns bereitet?

---

weib, zu b vgl. 24 15. Die Heimlichkeit ist überall das Merkmal des Ehebruchs, vgl. zu dem Lauern Prv 7 19ff. — **10** Das zweite Glied redet zweifellos von genauer Vergeltung an seinem eignen Weibe; das erste könnte in übertragenem Sinne des טחן dasselbe bedeuten, vielleicht besser in passivischer Aussprache תִּטְחַן. Indessen genügt die eigentliche Auffassung vom Drehen der Handmühle, sodass Sklaverei gemeint wäre (Ex 11 5. Jdc 16 21. Jes 47 2). — אחרין aram. Plural, vielleicht ebenso wie 24 22 nach dem vorhergehenden Worte verschrieben. — **11** זמה ein starkes Wort; ebenso als Kennzeichnung von Unzuchtvergehn זמה הוא im Heiligkeitsgesetz Lev 18 17. 20 14. — עָוֹן פְּלִילִים ist Vermittlung zwischen zwei Lesarten, עָוֹן פְּלִילִי »Schuld für die Richter« und עָוֹן פְּלִילִי »strafrechtliche Schuld«. Das letztere ist durch v. 28 belegt und daher vorzuziehen. Von Schiedsgericht, wie man das Wort gewöhnlich erklärt, kann hier keine Rede sein. — Das doppelte Ḳerê will eine zulässige Rektion herstellen und zwar beidemal nach dem nachfolgenden Prädikat. Jedenfalls ist das Ketîb schlecht; denn wäre das Vergehn von v. 9 in 11a ohne Rücksicht auf das folgende זמה mit einem הוא angezogen, so sollte das auch in 11b und 12 massgebend sein. Doch genügt es, das erste Ḳerê anzunehmen. — Bi. ergänzt a aus freier Hand כִּי נָאַף אֵשֶׁת אִישׁ הוּ׳, Ley begnügt sich mit הֵמָּה oder זִמָּה vor דָּבָר. Hier zeigt sich die Unzulänglichkeit beider metrischen Theorien, denn die drei kurzen, nachdrücklichen Worte haben rhythmisch den gleichen Wert wie die des zweiten Gliedes. — **12** Mit einem Feuer wird die sinnliche Lust auch Prv 6 27f. gut verglichen. »Bis zum Vernichtungsort« heisst entweder, dass es solange frisst, bis es seinen Träger dorthin gebracht hat, oder dass es den Boden unter seinen Füssen fortfrisst, bis der Abgrund offen liegt und er hineinstürzt (vgl. 26 6). Letzteres wird durch das unterirdische Wühlen in b nahegelegt. — Zu v. 38—40a, die hier versuchsweise eingeschoben sind, vgl. unten. — **13** Bis v. 23 folgen Vergehen gegen die Menschlichkeit. Das erste Versglied schliesst mit עבדי, wodurch in sehr kühner Weise der zweite Genetiv zu משפט (Licenz für משפט עבדי ומשפט אמתי, vgl. G-K 128. 1) rhythmisch von seinem nom. regens getrennt wird. — Das Impf. für dauerndes Verhalten vgl. 17. 19. 26. 29 (G-K 107. 1a). — **14** Das ו leicht folgernd wie in v. 2, die Imperff. wie v. 4. — Hier schiebt Bi. ohne Begründung v. 23 ein. Vgl. unten. — **15** Die Anerkennung der Gleichberechtigung aller Menschen vor Gott ist von grosser Bedeutung, Mal 2 10 hat durchaus nicht

16 Wenn ich den Geringen ihr Begehr versagte
Und die Augen der Witwe schmachten liess
17 Und ass meinen Bissen allein,
Dass der Verwaiste nicht mit davon gegessen —
18 Vielmehr von meiner Jugend an erzog ich ihn als Vater,
Und von meiner Mutter Leib war ich ihr Führer.
19 Wenn ich einen Bettler ohne Kleidung sah
Und wie der Arme keine Decke hatte:
20 Wenn nicht seine Lenden mich gesegnet
Und durch meiner Lämmer Wolle ihm warm geworden;
21 Wenn ich meine Hand gegen die Waise geschwungen,
Weil ich im Tor meinen Beistand sah —
22 So falle meine Schulter von ihrem Nacken,
Und mein Arm breche heraus aus seiner Röhre.

---

die gleiche Tragweite. — עשני mit Verbalsuffix, vgl. G-K 116. 3. — In ויכוננו ist das Suffix jedenfalls das der 1. p. pl. und daher וַיְכוֹנְנוּ zu punktieren, während die überlieferten Punkte die 3. p. entsprechend עשהו ausdrücken. Die Verbalform in וַיְרַבְּנֵנוּ soll wohl aktives Ḳal sein, das freilich sonst nicht vorkommt. Ein zusammengezogenes Pôlel will wohl die weniger gut bezeugte Lesart וירבוננו ausdrücken. Herstellen könnte man das letztere als וַיְרַבְּנֵנוּ (man begreift dessen Vermeidung) oder das Hiph. וַיַּרְבֵּנוּ (vgl. G-K 72 Anm. 7 und oben zu 17 4). — **16** Von den eigenen Hausleuten geht er zu allerlei Bedürftigen über. דלים ist Acc., מנע construiert wie in der Bedeutung »abhalten«, ebenso Num 24 11. Koh 2 10. — חפץ »Wunsch, Anliegen«, auf dem Uebergang zu der Bedeutung in 21 21. 22 3. — b causativ zu 11 20. 17 5. — **17** מנתנו auf das fem. פַּת. — **18** Schon LXX nahmen an dem Verse Anstoss und liessen ihn unübersetzt, kein Grund für uns ihnen mit Bi. nachzufolgen. Der überlieferte Text lässt Hiob »von Jugend und von Mutterleibe an« sich der Waise (a) und der Witwe (b) annehmen. Keine Schwierigkeit macht die Heranziehung der Witwe aus 16 b, da Waise und Witwe selbstverständlich zusammengehören und das in den verschiedenen Versen Verneinte von allen Klassen der Bedürftigen gilt. Kaum anstössig ist auch die Hyperbel in מבטן אבי, die nur durch die Parallele zu dem keineswegs übertreibenden מנעורי hervorgerufen ist. »Schon als Jüngling (oder Knabe) war ich der Vater der Waisen«, so kann der Sohn und Erbe eines reichen Mannes recht wohl sagen. Die Aenderungen מנעוריו und אבו oder אָבִיהּ (Hoffm.) sind daher überflüssig, ja störend, da die Waise an sich jung gedacht wird. Sprachlich schwierig ist גדלני כאב »er wuchs mir heran wie einem (seinem) Vater«; vgl. ähnliche Fälle unmittelbarer Unterordnung des entfernteren Objekts, z. T. auch nicht ohne Bedenken, G-K 117. 4 A. 3. Die Lesung גְּדָלַנִי »er ehrte (?) mich wie einen Vater« (Olsh.) weist sehr ungeschickt das Verdienst der Waise zu statt Hiob; unanstössig wäre גָּדַל לִי, dazu viel leichter als גְּדָלָתְהוּ »ich zog ihn auf« (Olsh. zur Wahl, Si.). Ganz abseits führt גְּדָלַנִי »er (Gott) hat mich gross gezogen« und weiter נָחָנִי statt אנחנה (Mx. Bi.[1] Smend Altt. Th. 481), ein Gedanke, der hier nur durch ausdrückliche, gegensätzliche Nennung Gottes brauchbar würde. כי, das bei dieser Aenderung mit »denn« zu übersetzen wäre, ist nach dem virtuell negativen Satze v. 17 »vielmehr, nein«. G-K 163. 1. A. — **19** אובד vgl. 29 13. Zu b 24 7. — **20** Das Ḳerê חלצוהו bessert nur die Rechtschreibung. Dichterisch schön wird den erwärmten Gliedern Rede verliehen. — Hinter diesem Verse schiebt Si. 30 25 ein, vgl. dazu oben. — **21** Das Schwingen des Armes steht für Misshandlung, Vergreifen an der Waise überhaupt. — שער die Gerichtsstelle wie 5 4. »Weil ich wusste, dass ich vor dem Richter Recht bekam«. — **22** Die Strafe wieder genaue Vergeltung an dem Gliede, das gesündigt. Gehört so der Vers unmittelbar nur zu dem schweren Vergehn v. 21, so

23 Denn mein Schrecken war das Gottesverderben,
Und vor seinem Auffahren hielt' ich nicht Stand.
24 Wenn ich das Gold zu meiner Hoffnung machte
Und zum Feingold sprach: Du bist mein Vertrauen,
25 Wenn ich mich freute, weil mein Vermögen gross
Und weil Gewaltges meine Hand erlangt;
26 Wenn ich das Licht sah, wie es strahlte,
Und den Mond, wie er schimmernd wallte,
27 Und sich heimlich betörte mein Herz,
Dass meine Hand den Mund küsste —
28 Auch das ist ein Vergehn für das Strafgericht,
Denn gelogen hätt' ich Gott in der Höhe.
29 Wenn ich mich freute über das Unglück meines Hassers
Und [froh] erregt ward, dass ihn Uebles getroffen —

---

ergänzt er doch die Verwünschung auch zu dem Vorhergehenden, wo sie durch die mehrfache Beteuerung des richtigen Verhaltens hinausgeschoben ist. — Das Suffix der 3. f. s. soll beide Male ohne Mappiḳ geschrieben werden (G-K 91. 1. A. 2). — Der Silbenzahl wegen streicht Bi. תשבר. — **23** Der Vers, der den Grund angibt, weshalb sich Hiob vor solcher Sünde gehütet habe, scheint nach der Verwünschung nicht mehr am Platze zu sein; damit dürfte Bi. die Versetzung hinter v. 14 rechtfertigen. Hätten dort nicht 2 Zeilen zur Strophe gefehlt, (wie hier 2 überschiessen), so liess sich wohl eine bessere Stelle finden, denn dort stösst er sich mit dem anders gewendeten v. 14. In Wirklichkeit enthalten 21 f. zusammen die Beteuerung, dass er nicht gesündigt, und dazu passt v. 23 recht gut. — Zu אֵיד אֵל vgl. v. 3. — שְׁאֵת ist wohl hier wie auch 13 11 nicht »Hoheit«, sondern »Sicherheben«, nämlich zum Gericht. — **24** Vgl. 8 14, auch 6 4. — **25** כַּבִּיר vgl. 8 2. 15 10. 34 17. 24. 36 5. — מָצָא »erlangen, erhalten« wie 33 24. — **26** Scheinbar ein ganz fremder Gegenstand. Indessen liegt auch in dem Vertrauen auf Geld und Gut eine Art Abgötterei und Abtrünnigkeit von Gott, die das Sündhafte daran ausmacht (vgl. auch 21 14f. 22 25 und Mt 6 21. 24); und anderseits hält der gleissende Schimmer Gold und Gestirne zusammen. Beides ist in der Fassung von v. 24. 26 absichtlich stark betont. — אוֹר geradezu die Sonne, wie Jes 18 4. Hab 3 4, auch unten 37 21. — יָקָר bezeichnet den Mond gleichsam als Juwel, »prächtig, schimmernd«. Zum adverb. Acc. vgl. G-K 118. 5 c. — **27** וַיִּשַּׁק Ḳal wie Dtn 11 16, wenn nicht an beiden Stellen nach Jer 20 7 und oben v. 9 Niph. נִפְתָּה und נִפְתַּח zu punktieren ist. — Die Kusshand, als Vertretung des Kusses (I Reg 19 18. Hos 13 2) für die Ferne, religiöse Huldigung (vgl. Stade, GI I. 489 und Winer³ unter »Kuss« mit zahlreichen klassischen Belegstellen, besonders auch für die Kusshand gegenüber Sonne und Mond). — נשק heisst auch hier einfach »küssen«, nicht »sich anfügen«; indem die Hand zur Täterin gemacht wird, wird das halb Unbewusste der Handlung fein hervorgehoben. Auf einmal hätte er die Hand an den Lippen gefühlt. Diese Feinheit vernichtet Bi. durch וַאֲשַׁקְהוּ, vermeintlich nach LXX. Warum nicht die siebente Silbe in einem לְמוֹ־זַי gesucht, wie sonst? — **28** Vgl. zu v. 11. Der Vers will sagen, dass auch dieses kleinste, halb unbewusste Abirren schon ein vollgültiges Vergehen gegen das Verbot jedes Götzendienstes sei. Dessen strafrechtliche Verfolgung wird einfach vorausgesetzt; gewiss schwebt dabei besonders Dtn 17 2—7 vor. — כחש mit ל statt mit ב (8 18 u. s. w.) doch wohl »lügen«, nicht geradezu »verleugnen«, obgleich es auf dasselbe hinauskommt. Zum Tempus vgl. G-K 106. 4. — ממעל hier einfach »droben« (wie 18 16), der Himmelsgott, ebenso wohl v. 2. — Bi. streicht den vortrefflichen Vers, ohne textkritische Stütze, als »nach Analogie von v. 11 eingeschoben«. Grund ist augenscheinlich wie bei v. 23 (vgl. dazu) sein strophisches Bedürfnis. — **29** פִּיד

30 Auch erlaubte ich nicht meiner Kehle zu sündigen,
Dass sie durch einen Fluch sein Leben forderte —
31 Wenn nicht meine Zeltgenossen gesagt:
Dass doch einer von seinem Fleische nicht satt würde! —
32 Der Fremdling durfte nicht draussen übernachten
Und meine Thüre öffnete ich 'dem Wandrer' —
33 Wenn ich menschlicherweise meine Vergehungen bedeckt,
Dass ich meine Schuld im Busen verhehlte,
34 Weil ich die grosse Menge scheute
Und die Verachtung der Geschlechter mich schreckte,
Sodass ich mich still hielt, nicht vor die Türe ging —

---

12 5. 30 24. — התעורר hier anders als 17 8. — מצא »treffen, zustossen« wie 34 11. 37 13 und sonst öfter. — Zur Sache vgl. besonders Prv 24 17f. 20 22. 25 21f., auch Ex 23 4f. — **30** Gegensätzlich gefasst, »Habe ich doch nicht«, müsste unser Vers eine Verletzung der Nächstenpflicht enthalten, die geringer wäre als die in v. 29, und da dies nicht der Fall ist, wollte Hitzig ihn streichen. Vielmehr bildet die Verneinung nur die Fortsetzung des abgekürzten verneinenden Schwures. Unnötig ist auch Hoffm.'s וְלוֹ statt ולא: »und gegen ihn meiner K. erlaubte zu sündigen«. Auch zur ungefährlichsten Rache oder Abwehr, die geradezu als fromm, als Probe der Gottwohlgefälligkeit erscheinen mag, hat er sich nicht verleiten lassen. Der Fluch gilt wie überall als wirksame Macht. — נתן wie 9 18. — שאל נפש wie I Reg 3 11, verwandt 19 4. — **31** Fest steht aus v. 32, dass es sich um Bewirtung handelt, dass also בשרו nicht das Fleisch von Hiobs Leibe ist, das man verzehren (d. h. ihn vernichten) möchte, sondern das Fleisch seiner Küche und seines Tisches. Die Leute seines Zeltes, d. h. seine Haus- und Tischgenossen, gaben ihm das Zeugnis, dass nie einer ungesättigt von seinem Tische aufgestanden sei, und zwar von Festtagsspeise, denn das ist Fleisch im Orient. Das ist absichtlich stark, ja drastisch durch die Wunschform ausgedrückt; doch kommt dies dem Ausruf: »Wo wäre einer, der u. s. w.!« sehr nahe. Mit Recht verweist Di. auf 14 4. נשבע ist part. Niph.; es als 1. pl. Impf. aufzufassen, würde die Wendung allerdings ins Wunderliche steigern. An sich wäre die Auffassung Hitzig's zulässig: »O dass er (der Feind aus v. 29) von s. Fl. nicht satt geworden wäre (Pf. Niph.)!« Aber v. 31 scheint einen neuen Gegenstand einzuführen, auch wäre Nennung des Subjektes dafür erwünscht. — Bi. nennt den hier vertretenen Gedanken einen vertrackten und streicht mit LXX die beiden לא, dazu, da in b noch 8 Silben bleiben, das מ von מבשרו. Dann ergibt die 1. p. pl. die mildere Auffassung (so auch Bi.); aber da die מתי אהלי nicht Gäste sondern Hausgenossen sind, so wäre damit eine ewige Hungerleiderei angenommen, die abzuschwören unter Hiobs Würde ist. LXX wie andre Uebersetzungen waren dem kecken Gedanken nicht gewachsen und halfen sich, wie sie konnten. — **32** Vielmehr konnte er nicht Gäste genug an seinem Tische haben. Hiob nimmt wieder selbst das Wort, höchst überflüssig zieht Hoffm. den Vers noch zur direkten Rede von v. 31, abhängig von מי ימן. Dazu genügt die Versetzung von לא vor דלתי oder אפתח keineswegs; es müsste heissen אוֹ גֵּר יָלִין בַּחוּץ כי ד׳ לא׳ לא אפתח. — Für לארח »zum Pfade hin« punktiere mit Vss. Olsh. u. s. w. לָאֹרַח. — לִי hinter ילין (Bi.) dient nur dem Metrum. — **33** כאדם »wie Adam« wäre eine offene Verweisung auf den Codex sacer, die unser Verfasser sonst vermeidet, auch ein wenig schief, da es sich nicht um Verhehlung vor Gott (Gen 3 8ff.) handelt. Freilich lässt sich כאדם = »nach Menschenweise« weder durch Ps 82 7 noch durch Hos 6 7, wo der Text verdorben ist, decken. Sprachlich etwas leichter, aber weniger gut, wäre »soweit Menschen möglich« (Hoffm.). — לטמון gerundivisch (G-K 114. 2. A. 4). — חֹב Aramaismus für חִיק, nur hier. — **34** ערץ hier intrans. wie Dtn 1 29. 7 21 u. s. w. (anders Hi 13 25), aber nur

35 O hätt' ich einen, der auf mich hörte,
Hier mein Handzeichen, der Allmächt'ge antworte mir!

---

hier mit Acc. — המון nur hier fem., vgl. המון רב II Chr 13 8. 20 2. Zur Sache vgl. Ex 23 2. — Ley ergänzt einen Halbvers (wohl nach v. 33) und hinter 34 einen ganzen Vers ähnlich v. 4 als Nachsatz, um eine Strophe von vier 6tonigen Versen zu gewinnen. — משפחות hier »die Geschlechter« im Sinne der massgebenden Familien, wie früher im Deutschen. — Das dritte hat Sinn nur bei der Voraussetzung, dass seine Schuld bereits bekannt sei, was in a und b nicht liegt und v. 33 widerspricht. Nicht echte sondern falsche Scham und daraus fliessende Heuchelei wird hier verurteilt. Man wird deshalb eine falsch erklärende Glosse zu a. b darin zu erkennen haben. Wright entgeht dem nicht unfein durch Umsetzung von v. 33 und 34, sodass zwei verschiedene Sünden entständen; doch steht dem das כי statt אם v. 34 entgegen. Bi. zieht 34c zu v. 35, um mit diesem eine 4zeilige Strophe zu bilden: »Und ich sollte schweigen, nicht hervortreten!« Damit wird dem יצא פתח eine neue Bedeutung geliehen und der schöne Anfang mit מי יתן verdorben.

35—37 Ohne dass eine letzte Verwünschung ausgesprochen wurde, bricht sich aus dem vom Gefühl der Unschuld geschwellten Herzen der Wunsch Bahn, nun endlich seine gute Sache angesichts des wirklichen Gegners verantworten zu dürfen. Wer dieser Gegner (איש ריבי) ist, darauf kommt alles an, es kann aber auch für niemanden zweifelhaft sein, der das Buch bis dahin mit Aufmerksamkeit verfolgt hat. Der Gegner ist überall Gott (so mit demselben Worte ריב 40 2. 10 2. 9 3. 13 19. 23 6. 33 13, mit andren Ausdrücken 19 22. 27 2. 10 17. 16 9. 13 3. 15. 13 19ff.); die Freunde sind höchstens seine unberufenen Sachwalter (13 8). Sonst kommt der Stamm ריב noch vor von gleichgültigen Streitigkeiten der Vergangenheit (der Knechte und Mägde mit Hiob 31 13, ihm bisher Unbekannter 29 16), übertragen von Schmerzen 33 19, und ein einziges Mal ריבות von Streitworten, die sich gegen die Freunde richten (13 6). Aber diese betreffen nicht eigentlich seinen Zwist mit ihnen, geschweige denn die Frage, um die sich alles dreht, sondern sie enthalten nur die Warnung vor der Rolle der Sachwalter Gottes auf Kosten der Wahrheit. Gerade dort (13 1—5. 13ff.) lehnt Hiob es mit Verachtung ab sich mit ihnen in einen Streit einzulassen und verlangt gebieterisch, dass sie ihm die Bahn freigeben, den Kampf mit seinem eigentlichen Gegner aufzunehmen. Angesichts dieses Tatbestandes kann der Gegner hier niemand anders sein als Gott, also derselbe wie שדי in 35b. Daraus ergibt sich, dass das הָן dieses Gliedes nicht im Folgenden nachwirken kann, dass Hiob also nicht aussagt, die Schrift, die sein Gegner geschrieben, läge gleichzeitig mit der seinigen vor. Das wollen Del. Mat. Volck, Hoffm., die den איש ריבי zum Sammelnamen für die drei Freunde machen; das will in andrer Weise Boelicke, der die Anklageschrift des Gegners (Gottes) in c. 29. 30 sieht. Dass diese Capitel von c. 31 nicht zu trennen sind, sondern erst mit diesem zusammen den zwingenden Schluss abgeben, der in eine Anklage Gottes ausläuft, ist oben gezeigt. Auch sagt ja Hiob anderwärts (z. B. 10 2. 13 23ff.) ganz deutlich, was er von seinem Gegner zu wissen verlangt, was also in dessen Schrift stehn müsste: seine Schuld, der Grund der Gegnerschaft Gottes. Davon enthalten cc. 29f. nicht das Geringste — nicht Gott hat sie geschrieben, sondern Hiob. Ebenso unmöglich ist es, das Glied als zweites Objekt zu יענני zu ziehen: »der Allmächtige möge mir antworten und der Schrift, die mein Gegner [die Freunde] geschrieben« (so Hoffm.). Was liegt Hiob an den Freunden, wenn Gott ihm geantwortet! Vielmehr, wenn das הן תוי Hiobs letzte Rede als seine gerichtliche Schrift bezeichnet, so müssen die folgenden Worte heissen »der Allmächtige repliciere!« d. h. es muss damit — im Bilde natürlich — eine Schrift von seinem göttlichen Gegner verlangt werden. Erst dann, wenn der Allmächtige diesem Verlangen entsprochen haben wird, wird »die Schrift meines Gegners« vorhanden sein. So schliesst sich 35c zwar eng an 35b an, aber das Glied ist doch nur Subjekt (bzw. Objekt), das seine Vervollständigung zum Satze erst durch

Und die Rolle, die mein Gegner geschrieben,

v. 36 erhält. Die Versabteilung ist daher falsch, 35c gehört zu v. 36. Sicher ist es also die Schrift des Gegners, die Hiob auf seine Schulter heben und als Krone sich umwinden will, nicht der Gegner selbst oder der שֹׂטֵן von 35a (Hoffm.). Natürlich bleibt dabei das logische Subjekt der איש ריבי, der Verfasser jener Schrift, und deshalb können in v. 37 ohne jedes Bedenken die Suffixe wieder auf diesen gehn. Gott ist es also, über dessen gerichtliche Schrift Hiob einen spielenden und glänzenden Sieg erringen, dessen Person er als Triumphator nahen will. Das mag ängstlichen Gemütern recht unbehaglich sein, sodass man selbst Machtspruch und Gewalttat nicht gescheut hat, um es loszuwerden. So will Ley ריבי als Glosse zu ספר streichen, wenn es nicht des Reimes wegen statt hinter ספר an den Schluss gesetzt sei (!) Gott könne unmöglich damit bezeichnet sein. Dergleichen kann nur dazu dienen, das richtige Urteil noch fester zu stützen. Es bleibt dabei, dass es im ganzen Buche Hiob keine Stelle gibt — man vergleiche nur die Aussagen über das, was er tun will, wenn Gott sich ihm stellt, 9 35. 13 15a. 20b. 23 4. 7 — in der Hiob mit so titanischer Gegnerschaft Gott gegenübertritt. Und dies, obgleich sie an Leidenschaftlichkeit von vielen überholt wird oder gerade deshalb. Und das ist psychologisch durchaus berechtigt. Die genaue Musterung seines sittlichen Conto's in dem umfassenden Reinigungseide hat das körperliche Leiden in den Hintergrund gedrängt, das Selbstbewusstsein gewaltig gesteigert, und auf dessen voller Gipfelhöhe schliesst er mit dieser Herausforderung Gottes ab. So ist er, der Verklagte, zum Ankläger geworden. Seine Schrift ist zuerst vorgelegt, sie ist also die Klagschrift; die Antwort, also die Verteidigung des Gegners, steht noch aus. Er klagt Gott der Rechtsverletzung an (27 2, vgl. oben zu cc. 29—31), und von dieser Anklage soll er sich nicht reinigen können. Volle Siegesgewissheit Gott gegenüber, unter Aufrechterhaltung der Klage in ihrem ganzen Umfang, kennzeichnet also diesen Ausgang der Reden Hiobs. Kritische oder exegetische Anschauungen, die sich mit diesem Schluss nicht vertragen, mögen sich an diesem Massstab messen und danach berichtigen, nicht aber daran herumdeuteln und ihn abzuschwächen suchen. Zum Glück ist der Text dieser wenigen Verse so durchsichtig, so unverdächtig, so unnachahmlich, dass wir, wenn irgendwo so hier, die klare Meinung des ursprünglichen Dichters vor uns haben, ein Visier, an dem wir nach dem von ihm gewählten Ausgang visieren können und müssen. Streiten kann man nur über die Bedeutung von 35a: wer ist der שמע לי, den Hiob da herbeiwünscht? Vielleicht nur aufmerksame Zuhörer für die folgenden Worte, die er damit besonders nachdrücklich hervorheben will, ähnlich wie 13 6. 17. 21 2f. Ebenso, mit מי יתן, führt Hiob 19 23f. den Wunsch ein, dass seinen Worten statt der mangelnden Zuhörer der Gegenwart durch unvergängliche Schrift Leser und Zeugen in der Zukunft gesichert werden möchten. Darf man so auch unsre Stelle auffassen, so fällt die Person eines Richters oder Schiedsrichters hier ganz aus: wir haben dann gleichsam einen Zweikampf zwischen Hiob und seinem Gegner Gott, füglich ebenso wie 9 14f. 13 18ff. 23 3ff. Aber wahrscheinlich ist diese Auffassung nicht. Die Wunschform erklärt sich in 19 23 aus dem ungewöhnlichen Verlangen, zugleich aus der vorhergehenden Schilderung seiner kläglichen Vereinsamung, während hier eine blosse Aufforderung zum Hören (vgl. 13 6. 17. 21 2f.) genügt hätte. Dazu kommt die auffallende Einzahl שמע. Ist nun ein andrer als die anwesenden Zuhörer gemeint, so muss dieser irgendwie bestimmt sein, sei es nach seiner Person, sei es nach seiner Eigenschaft. Das erstere könnte nur auf Gott führen, und das שדי von b brächte dann die nähere Bestimmung zu dem שמע sofort nach. Der allgemeine Ausdruck in a wäre damit hier viel leichter als in 13 19 (vgl. dazu). So würde Hiob einfach den Gegner herbeiwünschen, und wir hätten wiederum nur ihn und Gott. Die zweite Möglichkeit, dass der שמע seiner Eigenschaft nach bestimmt wäre, würde auf einen über beiden Parteien stehenden Richter oder Schiedsmann führen, שמע wäre dann geradezu der auditor, der Verhörer (Hoffm.), derjenige, der seine mit der Hand dargebotene Klage-

36 Fürwahr, auf meine Schulter will ich sie heben,
Will sie als Krone mir umwinden,

---

schrift entgegennähme und die Antwort des Gegners einforderte. Ein solcher könnte in dem Gesicht des endlichen Sieges v. 35c—37 als wirksam gedacht sein, ohne genannt zu werden. Der Gedanke daran ist 9 33 abgewiesen, um dann 16 19ff. so aufgegriffen zu werden, dass Gegner und Schiedsmann in Gott vereint angeschaut werden. Darum ist es aber noch keineswegs gestattet, diesen Wert aus 16 19ff. ohne weiteres für das x שמע einzusetzen, als wenn es hiesse: »O wollte sich doch der Schiedsmann Gott einstellen, um mich und meinen Gegner Gott vorzufordern!« Denn jene Anschauung ist mit der grössten Gottesnähe, die Hiob in den Reden erreicht, 17 3ff. 19 25ff. unmittelbar verbunden; jeder Trotz, jedes Trauen auf eigene Kraft und Recht ist damit unvereinbar, geschweige denn die 31 36f. geweissagte Demütigung seines Gegners Gott. Stimmung und Selbstbewusstsein Hiob's sind hier durchaus andre, und sie allein können eine bloss gedachte Lage der Dinge wie hier näher bestimmen. Es bleibt also, wenn 35a einen Schiedsmann herbeiwünscht, nur der Gedanke als solcher, also eine bloss gedachte Persönlichkeit, bei der nicht einmal soviel klar wird, welcher Wesensklasse sie angehören müsste. Dass es eine solche nach 9 33 für Hiob nicht gibt, beweist nichts; denn auch dass er gegen Gott nicht aufkommen, ihm nicht Rede stehn könnte, hat Hiob nicht nur 9 32 sondern immer wieder gesagt, und verheisst doch hier, wo das Bewusstsein der Unschuld allein ihn beherrscht, das schnurgerade Gegenteil. Alles in allem genommen ist mir dies die wahrscheinlichste Auffassung. Es wird sich nicht verkennen lassen, dass dadurch der Anschluss der Elihureden — so wenig Hiob an Elihu als solchen Schiedsmann denken kann — sehr erleichtert wird. Doch sei ausdrücklich versichert, dass dieser Gesichtspunkt zu der getroffenen Entscheidung gar nichts beigetragen hat, und anderseits zugestanden, dass 31 35 so aufgefasst auch im Falle der Unechtheit der Elihureden nichts auffallendes hätte. — Vgl. zu diesen Ausführungen Bu.[1] S. 5, Bu.[2] S. 203ff. 273f.

35 תוי könnte »mein Taw, mein letzter Buchstab = mein letztes Wort« sein (Bi. Hoffm.), wenn Ez 9 4. 6 nicht bewiese, dass das Wort als Gattungsname gebräuchlich ist und ein Merkzeichen bedeutet. Als solches kann es hier nur das Handzeichen der Unterschrift sein, womit Hiob die abgeschlossene Klageschrift beglaubigt. Man dürfte danach ruhig übersetzen »mein Kreuz«, denn ohne Zshg. mit der Kreuzform (×) des althebräischen ת kann diese Bedeutung nicht entstanden sein; der Buchstab wird einfach so heissen, weil seine Form der des einfachsten und gebräuchlichsten Merkzeichens, sei es in Kerbschnitt, sei es in Farbe ausgeführt, gleich war. Deutlich ist damit hier auf ein schriftliches Beweisverfahren angespielt, wie es weit früher für civilrechtliche als für criminalrechtliche Fälle sich entwickelt haben wird. Dazu stimmt vortrefflich, dass es sich hier nicht um die Anklage auf ein Verbrechen Hiob's handelt, die in den über Hiob gekommenen Leiden erblickt werden kann, sondern dass Hiob seinerseits eine Klage gegen Gott auf Rechtsentziehung einreicht. — כתב וגו׳ kann nur Relativsatz sein; die Schrift des Gegners ist die nach dem Vorgange Hiobs selbstverständlich schriftlich vorgestellte »Antwort des Allmächtigen«. Das wäre geradezu gesagt, wenn man b übersetzen dürfte »und eine Schrift schreibe [oder »wird schreiben«] mein Gegner« (Vulg. Rosenm. Welte, Hgstb. Renan). Dazu bedürfte es der Textänderung יִכְתֹּב. Ohne den Sinn zu ändern wäre dies das einzige Mittel, c bei 35 festzuhalten. So aber leitet ו den Folgesatz ein, in dem Hiob ausspricht, was nach Erfüllung jener Voraussetzungen geschehen werde. וספר וגו׳ ist dabei casus pendens, durch die Suffixe in v. 36 als Objekt bestimmt (G-K 143). — **36** אם־לא Beteuerung, vgl. zu 1 11. — »Auf der Schulter tragen« oder »auf die Schulter heben«? Das erstere als Zeichen der Würde wie den Kammerherrnschlüssel Jes 22 22. Das entspräche genauer dem parallelen Versgliede; doch würde es, da eine Schriftrolle an sich dafür nicht geeignet erscheint, der Annahme bedürfen, dass Abzeichen der Würde der Regel nach auf der Schulter angebracht wurden.

37 Die Zahl meiner Schritte will ich ihm ansagen,
Wie ein Fürst ihm nahetreten.

So scheint das letztere ratsamer, wonach es, des Gegners Antwort als Last kennzeichnend, die spielende Leichtigkeit der Ueberwindung malt. — נגד wie Prv 6 21. Leicht fügt sich die Schriftrolle diesem Bilde; wie oft verfahren Kinder so im Scherze. Dieses Suffix auf den Schiedsrichter zu beziehen (Hoffm.), oder auch auf den Gegner, wie Di. irrig von Hoffm. berichtet, ist eine Ungeheuerlichkeit. — **37** Von jedem Schritte (vgl. zu 14 16) will er ihm siegreich Rechenschaft geben. — »Wie ein Fürst«, d. i. stolz erhobenen Hauptes (vgl. 10 15), und natürlich nicht etwa wie dieser einem Höheren oder Gleichberechtigten, sondern einem Niederen. Selbstverständlich besagt das im Bilde keinen Rangunterschied, wohl aber den Triumph des Siegers im Rechtsstreit über den, der Unrecht erhält. Unrichtig wäre diese Wendung gegenüber dem Richter, auf den Boelicke die Suffixe bezieht. Das ist aber bei der Herrschaft des איש ריבי über die Verse 36f. der Form nach unmöglich. — אקרבנו mit richtigem Gefühl als Pi. punktiert (nur hier) für das feierliche, hoheitsvolle Näherschreiten. — Aus nichtigen Gründen erklärt Hitzig den Vers für unecht.

38—40a Nach dem Gesagten (vgl. besonders noch תו v. 35) bedarf es keines Nachweises mehr, dass diese Verse nicht hieher gehören. Denn v. 35—37 bilden keinen blossen Zwischensatz (Ew. u. s. w.), sondern den reiflich erwogenen letzten Abschluss, und Hiob, der nicht enden könne, in seinem Redeschwall unterbrechen zu lassen (Hirz. Hitz.) kann nicht Absicht des Dichters sein. Noch weniger konnte er mit dieser Fortsetzung die Absicht verbinden, die schroffe Herausforderung v. 35—37 zu mildern, »gleich als wäre es Hiob gar nicht Ernst mit jener Appellation« (Giesebr.). Der Dichter hätte es dann vielmehr in seiner Macht gehabt, 35—37 zu tilgen oder milder zu fassen: das Buch Hiob ist keine Improvisation. Alle diese Annahmen könnten höchstens dazu dienen, die Verse 38—40a, als Zusatz von fremder Hand betrachtet, zu erklären. Dafür sieht sie Bi. ohne Stütze an Textzeugen an; sie sollen angehängt sein, um nicht mit den auf c. 38 hinüberleitenden Aufforderungen 34c—37 zu schliessen und so eine Möglichkeit für die Einschaltung der Reden Elihu's zu gewinnen. Wenn die Reden Elihu's eingeschoben sind, so sind sie es, weil 31 35—37 vor c. 38 unmöglich schien. Ausserdem sind die Verse für einen Einschub zu gut. Wahrscheinlicher ist, dass sie von einem Abschreiber übersehen und dann am Ende, vielleicht mit später übersehenen Zeichen, oder auch zunächst am Rande nachgetragen wurden. Als den Ersten, der eine solche Annahme geäussert, nennt Di. Bolducius 1638; neuerdings ist sie fast herrschend geworden. Die ursprüngliche Stelle lässt sich nicht mit Sicherheit angeben; nur versuchsweise und nach dem Gefühl kann man sie einreihen. Die Schwere der abgeschworenen Versündigung scheint eher an den Anfang als ans Ende der Selbstprüfung zu verweisen, wo immer feinere Sünden sich melden. Ebendahin verweist die vollständige Verwünschung, die zudem dem Inhalt nach mit der von v. 8 und v. 12 verwandt ist. Hinter einem dieser beiden Verse wird man sie also am besten einreihen (s. danach oben hinter v. 12; hinter v. 8 Bolduc. Del. Matthes, Studer). Anders Si. hinter 23, ebendort Grill 31. 32. 38—40a, Kennicott, Eichhorn, Ley hinter 25, Mx. Bi. hinter 32 (vgl. Grill), Stuhlmann, Reuss, Wright, Hoffm., Di. hinter 34.

38 Hoffm. liest גַּם statt אם und sieht in den Versen (hinter v. 34) ein Beispiel verheimlichter Schuld in seinen Folgen: würde doch über mich Rache schreien mein Acker u. s. w., wenn u. s. w.«. Aber eine solche Angabe der Folge (vgl. v. 2ff. 12) stösst sich mit der deutlichen Verwünschung v. 40, die doch nicht als die Deutung des Rachegeschreis v. 38 genommen werden kann, noch von Hoffm. genommen wird. Ob ferner nur von heimlicher Schuld die Rede ist? — Zu dem Geschrei vgl. Gen 4 10. Job 16 18 (dazu oben). Hab 2 11 vgl. 17; am leichtesten von vergossenem Blut, doch auch von andren Verbrechen möglich. Der Vers sagt also: wenn an meinem Grundbesitz ein Ver-

40b. 32 1 Hiobs Worte waren zu Ende, und jene drei Männer gaben es auf Hiob zu erwidern, weil er in seinen Augen gerecht war.

---

brechen haftet. — b ist nur Parallele zu a, die Furchen (39 10) machen zusammen den Acker aus. — **39** כֹּחַ wie Gen 4 12. a kann auf Betrug oder offenen Raub gehn, b kann die genaue Erläuterung dazu geben, aber auch nur einen der möglichen Fälle unrechtmässigen Erwerbs, nämlich Erbschaft oder Raub durch heimlichen Mord oder Totschlag des Besitzers. In allen solchen Fällen würde der Acker schreien. — בעליה nicht »seiner Besitzer« (G-K 124. 1). — הפחתי »aushauchen machte«; wir sagen »das Lebenslicht ausblasen«. — Nur hier in c. 31 wird das Vergehn gegen das Menschenleben angezogen, ein Grund mehr für Echtheit. — **40** a Zu באשה vgl. בָּאֲשִׁים Jes 5 2. 4.

31, 40 b. Dazu Di. wörtlich: »Die Schlussworte תמו דברי איוב zu Ende sind die Reden Ijobs, von den Mass. ungeschickt in den V. hereingezogen, sind eine Unterschrift (vgl. Ps 72 20. Jer 51 64). Dass sie älter sind als unsere ältesten kritischen Zeugen, ist nicht zu bezweifeln; aber daraus folgt nicht, dass sie vom Dichter selbst abstammen. Vielmehr da nirgends sonst im B., wo ein Redner zu reden aufhört, eine solche Unterschrift steht, da man auch keinen Grund einsieht, warum der Dichter sie hier gesetzt hätte, und schon die LXX, um ihnen einen erträglichen Sinn abzugewinnen, sie erst umdeuten mussten (*καὶ ἐπαύσατο Ἰώβ ῥήμασιν*, zu 32 1 gezogen), so lässt sich mit Wahrscheinlichkeit ihr späterer Ursprung vermuten; zur Gewissheit wird die Sache dadurch, dass auch C. 32—37 ein späterer Zusatz sind.« Der letzte Satz sagt etwas weniger, als was man sonst vielfach hört und Di. selbst S. 276 nachholt, dass in diesen Worten ein Beweis für die Unechtheit der Elihureden liege. Mit dem Ursprung der Elihureden könnten sie ernsthaft nur dann in Beziehung gesetzt werden, wenn sie angebracht wären, um diese als späteren Zuwachs von dem ursprünglichen Buche zu unterscheiden. Dann müsste דברי איוב = כֻּלָּי איוב sein, was sich keineswegs so von selbst versteht, wie dass תִּפְלּוֹת דָּוִד בֶּן־יִשַׁי Ps 72 20 die vorhergehenden Psalmen als Davidpsalmen zusammenfasst, oder gar, dass הִבְרֵי יִרְמְיָהוּ Jer 51 64 das Buch bis dahin als von dem Propheten verfasst bezeichnet. Auch hätte nur derjenige ein Recht, die Worte so aufzufassen, der wie Studer (und etwas anders Cheyne) ausser den Elihureden auch alles Folgende dem ursprünglichen Dichter abspräche. Handelte es sich nur um die Elihureden, so würde man hinter c. 37 eine neue Beischrift erwarten, die die Wiederaufnahme der Worte des alten Dichters bezeugte. Bedeutet aber דברי איוב, was allein möglich ist, »die Worte Hiob's«, so kann es diese an sich ebensogut von den Reden Gottes in c. 38 wie von denen Elihu's in c. 32 unterscheiden. Einmal die spätere Hinzufügung der Elihureden vorausgesetzt, konnte, ehe sie hinzukamen, recht wohl jemand auf den Gedanken kommen, diesen wichtigen Einschnitt, das Eingreifen Gottes in den menschlichen Streit, durch eine Beischrift, etwa anfangs am Rande, hervorzuheben. Scheint doch Si. eine solche Grenzmarke selbst von der Hand des ursprünglichen Verfassers für möglich zu halten, wenn er in seinem gereinigten Texte nach Ausscheidung der Elihureden 31 40b zwischen c. 31 37 und 38 1, ohne Farbenüberdruck, stehn lässt. Aber nötig ist diese Auffassung keineswegs. Ohne jeden Grund nennt Di. die Uebersetzung der LXX eine Umdeutung; sie gibt vielmehr den Sinn der Worte genau wieder, nur dass sie das logische Subjekt »Hiob« auch zum grammatischen macht. Sind die Worte von den Massoreten ohne Zweifel falsch mit Hiobs eigenen Worten verbunden, d. h. ihm in den Mund gelegt, so sind sie ebenso falsch von c. 32 getrennt, und LXX ist im Recht, wenn sie sie zu der Einleitung der Elihureden zieht. Dort finden sie ihre unmittelbare Fortsetzung. »Zu Ende waren die Worte Hiobs, und jene drei Männer gaben es auf Hiob zu erwidern, weil u. s. w.«, das ist die Begründung für das Eingreifen eines neuen Redners. Es ist nicht möglich an dieser Verbindung oder an der Fassung der Worte etwas auszusetzen (vgl. תמם von Worten Dtn 31 24. 30). Die Worte haben allerdings etwas mit den Reden Elihu's zu tun, aber in andrem Sinne als man anzunehmen pflegt: sie gehören untrennbar zu den er-

2 Da entbrannte der Zorn Elihu's des Sohnes Barak'el's des Buziter's aus dem

---

zählenden Worten, mit denen diese eingeführt sind, und sind ebenso echt oder unecht wie diese.

Cap. 32, 1—6a. Dieser Abschnitt, mit dem der Verfasser den neuen Redner einführt, ist wie alle entsprechenden kürzeren und längeren Absätze in Prosa geschrieben, von den Accentuatoren aber mechanisch der poëtischen Accentuation unterworfen, die unterschiedslos von 3 3—42 6 durchläuft. — Auch diese Einführung ist als beispiellos im übrigen Buche gegen die Echtheit der Elihureden angeführt, vielfach in einem Atem mit dem andren Bedenken, dass Elihu im Prolog nicht erwähnt sei. Eben weil er dort nicht erwähnt ist noch erwähnt werden konnte, weder von dem ursprünglichen Dichter noch von einem Späteren, musste es hier geschehen. Auch die übrigen Redner werden erst da eingeführt, wo sie in die Handlung eingreifen, die Freunde in 2 11ff., zusammen, weil ihr erstes Eingreifen ein gemeinsames ist. Hat Elihu nicht mit ihnen durch siebentägige stumme Vorwürfe Hiob zur Verzweiflung gebracht, so konnte er dort nicht mit eingeführt werden. Alles, was der Dichter sonst zu tun in der Lage war, ist in 17 9. 18 2f. 30 1ff. getan: der Leser weiss, was sich übrigens von selbst verstand, dass eine grosse Zuhörerschaft sich um die Streitenden gesammelt und verschieden Partei gewählt hat. Jetzt ist es Zeit, den neuen Redner aus diesem Kreise herauszuheben und persönlich einzuführen, und das geschieht von 31 40b an ganz ähnlich wie mit den Freunden von 2 10b an: »In alle dem sündigte Hiob nicht mit seinen Lippen. Da hörten die drei Freunde Hiobs u. s. w.« Ganz ebenso auch wie 2 13 den Grund angibt, warum die drei Freunde sieben Tage lang kein Wort redeten, »weil sie sahen, dass der Schmerz sehr gross war«, wird hier kurz der Grund angegeben, warum sie davon abstanden, ihm zu erwidern. Spitzfindig ist es auch in dieser Angabe als solcher die Spur einer andren Hand zu finden, weil die Dreie schon hinter c. 26 (richtiger wohl 28) aufgehört hätten, dem Hiob zu antworten, und nur ein Späterer hier noch eine Antwort hätte erwarten können. Denn an sich hinderte nichts die Freunde, auch nach Hiobs Schlussrede noch einmal das Wort zu ergreifen, und hier erst war die Tatsache ihres Abstehns von fernerem Redekampf festzustellen, um durch das Schweigen aller bisherigen Redner das Feld für den neuen zu räumen. Auch der ursprüngliche Dichter hätte nicht anders verfahren können.

1 שלשת האנשים האלה statt שלשת רעי איוב 2 11 oder שלשת רעיו. Auch im Epilog 42 7. 9 ist die Bezeichnung »die drei Freunde Hiobs« vermieden und durch die Eigennamen ersetzt, wohl in dem richtigen Gefühl, dass sie so nicht mehr heissen können. Das Auftreten dieser Benennung in v. 3 wird besonders zu beachten sein. Zu 35 4 in Elihu's Rede vgl. unten. — Der angegebene Grund trifft den Nagel auf den Kopf: das Latein der Freunde ist zu Ende, weil sie Hiob zu keinem Geständnis bringen können, was gerade in seiner Schlussrede so klar geworden ist, dass der vorläufige Verzicht nach c. 28 nun ein endgültiger wird. Das Zugeständnis seiner Gerechtigkeit liegt ihnen so fern wie je zuvor; בְּעֵינֵיהֶם (LXX Syr., gebilligt von Geiger Urschrift u. s. w. S. 332) ist eine gründliche Entstellung der Sachlage. — 2 אליהוא, v. 4 u. s. w. nachlässig אליהו, heissen sonst noch 4 Personen, ein Vorfahr Samuel's I Sam 1 1, daneben 3 in der Chronik, woraus man vielleicht Beliebtheit des Namens in späterer Zeit erschliessen kann. ברכאל findet sich nur hier, doch ersetzt der Name deutlich das häufige בְּרָכְיָהוּ[וּ]. Beide Namen unterscheiden sich von denen der bisherigen Redner durch ihre Durchsichtigkeit, und man wird daraus mit Wahrscheinlichkeit schliessen dürfen, dass sie nicht ebenso tief wie jene in der volkstümlichen Ueberlieferung wurzeln. Dass der Verfasser des Buches diesem Redner seinen eignen Namen gelichen habe (Lightfoot u. Rosenmüller), oder, wenn man in den Reden einen Zusatz erkennt, der Interpolator sich darin verewigt habe, ist eine unbeweisbare Annahme, und jedenfalls scheitert ihre volle Durchführung an חבוזי (s. unten). Eher liesse sich vertreten, dass sein Schöpfer in den schönen Namen das Programm des Redners niedergelegt und angedeutet hätte, dass er der rechte Mann für

Geschlechte Ram. Gegen Hiob entbrannte sein Zorn, weil er sich selbst Gott gegenüber das Recht zusprach, [3]und gegen seine Freunde entbrannte sein Zorn, weil sie keine Wider-

---

die Lösung sei. »Elihu« könnte bedeuten »mein Gott ists« oder bloss »Gott ists«, d. h. schwerlich »mein Gott ist der rechte [nicht der Hiobs oder der Freunde]« (Hoffm.), sondern »Gott macht alles aus« etwa = »Gott allein die Ehre!« Und das liesse sich etwa aus Stellen wie 32 8. 22. 36 3 und der ganzen Haltung der Reden entnehmen. »Barak'el« heisst nicht »Segne Gott!« sondern »Gott segnet«, bezeichnet also den Gottgesegneten. Uebrigens ist auch diese Absicht nicht zu beweisen, oder es genügt doch die Annahme, dass der Verf. auf Seiten des so schön Benannten stehn will. — Dass nur bei diesem Redner auch der Name seines Vaters genannt ist, erklärt sich ungezwungen aus seiner stark betonten Jugend. — Die folgende Bezeichnung הבוזי lenkt ganz in die Geleise des Prologs zurück. Nicht nur sind die drei Freunde durch ein solches Gentilicium bezeichnet, sondern בוז ist nach Gen 22 21 der Bruder des עוץ, also der nächste Verwandte des aramäischen Stammes, dem Hiob angehört. An Eliphaz lässt es sich nachweisen, dass damit dem Elihu eine weit nähere Stelle bei Hiob angewiesen wird als den Freunden, und das kann nur auf wohlerwogener Absicht beruhen, umsomehr, wenn diese Eigennamen auf freier Wahl des Dichters beruhen. Vgl. Einl. § 2. — ממשפחת רם. Dieser Name findet sich sonst nur in judäischen Geschlechtslisten, als der eines Bruders (I Chr 2 9) oder Sohnes (ebendort v. 25. 27) des Jerahme'el, eines Ahnen Davids (Rt 4 19). Völlig unzulässig ist es, wenn danach Derenbourg בוזי = בעוזי von בְּעַז Rt 4 21 setzen will; vielmehr muss umgekehrt bei einem zweifellos in der alttestamentlichen Ueberlieferung bewanderten Verfasser dieser Zusammenstoss mit Davids Stammtafel befremden. Da nun diese Geschlechtsangabe in v. 6, wo sonst die volle Kennzeichnung Elihu's wiederkehrt (34 1. 35 1. 36 1 nur der Name), sich vermissen lässt, so wird man Zweifel an ihrer Ursprünglichkeit hegen dürfen. Die appellativische Bedeutung von בוז »Verachtung« mag einen Späteren veranlasst haben, dem in dem Geschlechtsnamen רם »erhaben« einen wirksamen Gegensatz beizufügen, und vielleicht hat Hoffm. Recht, wenn er die Anregung dazu aus 31 34 ואדם ..... בוז משפחות fliessen lässt. S. zu v. 2—5 überhaupt zu v. 5. — Der so Benannte also gerät in Zorn, und zwar richtet sich sein Zorn nach beiden Seiten und wird beiderseits genau begründet. — Das Pi. von צדק hier und 33 32 (s. dazu), gegen das Hiph. 27 5. Genau wie hier mit נַפְשׁוֹ und כִּי Jer 3 11, dort sicher »sie hat sich gerecht erwiesen im Vergleich mit«, »gerechter als«, vgl. auch Ez 16 51f. So liegt auch hier am nächsten »weil er sich für gerecht erklärte im Vergleich mit Gott«, »sich selbst Gott gegenüber das Recht zusprach«. Dass Hiob dies tut, beweist 31 35—37. 27 2 u. s. w. Weniger gut ist »weil er sich für vor Gott (wie 4 17) gerecht erklärte«. Damit würde in schiefer Weise statt des schwebenden Rechtshandels seine sittliche Reinheit in Betracht gezogen, und zugleich wäre Elihu's Zorn gegen Hiob durch den gleichen Umstand erregt, der nach v. 1 die Freunde veranlasst den Streit aufzugeben. — 3 שלשת רעיו auffallend, vgl. zu v. 1. — מענה bedeutet Mch 3 7. Prv 15 1. 23. 16 1 einfach »Antwort«, wofür sonst bei Hiob (21 34. 34 36) תְּשׁוּבוֹת, während מִלִּים bei seiner allgemeinen Bedeutung (vgl. durch יענני bestimmt 23 5) hier sehr missverständlich gewesen wäre. Vielleicht ist der Begriff hier der der treffenden, zweckentsprechenden Antwort, wie das Wort Prv 16 4 geradezu »Zweck« bedeutet. — In וירשיעו könnte allenfalls die Verneinung von a weiterwirken, wofür freilich 3 10 ein schlechter Beleg ist. Aber »weil sie nicht Antwort fanden und Hiob nicht verurteilten« wäre doch eine wunderliche Kennzeichnung der Freunde, die bis zum letzten Worte die schwerste Verurteilung Hiob's festgehalten haben; richtig wäre bei negativer Auffassung »und ihm sein Unrecht nicht nachwiesen, ihn nicht widerlegten« (Jes 54 17). Leichter wird man וירשיעו positiv fassen, aber nicht adversativ »und ihn dennoch für schuldig erklärten«, sondern als Folge »und so ihn zum Frevler machten« (vgl. 10 2). Nach der synagogalen Ueberlieferung wäre freilich איוב ein תִּקּוּן סוֹפְרִים (vgl. zu 7 20) für האלהים (nicht וירשיעו für וַיַּצְדִּיקוּ, was Geiger, Urschrift u. s. w. S. 332 freigibt, Buhl,

⁶Da hob Elihu der Sohn Barak'el's der Buziter an und sprach:
Jung bin ich an Jahren,
Und ihr seid Greise,
Drum hielt ich mich zurück und scheute mich,
Meine Erkenntnis euch mitzuteilen.

legung fanden und so den Hiob zum Frevler machten. ⁴Elihu aber hatte gewartet 'solange sie mit Hiob sprachen', weil jene älter an Jahren waren als er. ⁵Als aber Elihu sah, dass der Mund der drei Männer keine Widerlegung hatte, da entbrannte sein Zorn.

Kanon und Text S. 105 annimmt), womit die positive und folgernde Fassung von וירשיעו bestätigt wäre: »und so Gott ins Unrecht setzten«, eine vortreffliche Zusammenfassung der Sachlage (vgl. 36₃). — **4** Zustandssatz, das Subjekt mit ו vorausgeschickt (G-K 156). »Er hatte den Hiob mit Worten abgewartet«, eine unmögliche Wendung, sprachlich, da חכה überall mit ל verbunden wird (vgl. 3₂₁), logisch nicht minder, endlich sachlich, da Elihu nach v. 3. 5 und seinen eigenen Worten nicht auf Hiob sondern auf die Freunde gewartet hatte. Aber es geht nicht an, durch Einschiebung von בְּעֵי vor איוב nur den letzten Uebelstand abzustellen (Hitz.); fein und richtig vielmehr Wr. בְּדַבְּרָם את־איוב, bloss durch Herstellung der ursprünglichen Wortfolge. — **5** Hier tritt die Weitschweifigkeit des Ausdrucks stark hervor, da alles bereits gesagt ist. Mit Recht geisselt Hoffm. das viermalige Entbrennen des Zornes in v. 2—5. Es ist Hoffm.'s grosses Verdienst, diese 4 Verse als Einschub erkannt zu haben. Hier die Gründe, die Di. vermisst. Zu ממשפחת רם v. 2 im Vergleich mit v. 6, vgl. oben, ebenso zu שלשת רעיו v. 3. Dass Elihu v. 6 mit dem vollen Namen genannt wird, erklärt sich schwer, wenn dieser schon v. 2 gegeben war (anders 34₁. 35₁. 36₁). Alles, was v. 2—5 bringen, ist aus der umfangreichen Selbsteinführung Elihu's entnommen, durch die der Dichter es sich hat angelegen sein lassen, dem Leser den neuen Redner bekannt zu machen. Der Anstoss, den man immer wieder an deren Breite nimmt, beruht zum guten Teil darauf, dass man dasselbe in v. 2—5 bereits gehört hat. Nur Eigentum des Interpolators ist das vierfache »Entbrennen des Zornes«, und damit erweckt er eine gründlich falsche Vorstellung von dem neuen Redner, die gelegentlich geradezu zu gehässigen Entstellungen, stets zu Unterschätzung seiner Bedeutung, geführt hat. Dazu kommt der schlechte Stil und die grosse Breite des Ausdrucks; auf kleine sprachliche Eigenheiten ist kein Gewicht zu legen. Die Probe aber für die Richtigkeit von Hoffm.'s Beobachtung bildet die Ausscheidung selbst. Liest man hinter v. 1 unmittelbar 6a, so fehlt nicht das Geringste, wohl aber treten alle Züge schärfer und klarer hervor. Der Einschub erklärt sich leicht. Er will dem Leser eine gewisse Zeit gönnen, sich von der Ueberraschung über das Eingreifen eines neuen Redners zu erholen, und zugleich jedes Misverständnis über dessen Stellungnahme von vorneherein verhüten. Mit der Feststellung dieses Einschubs ist eine Ueberarbeitung der Elihureden nachgewiesen, auf die wir auch späterhin Ursache haben werden zurückzugreifen. — In LXX fehlt nur 4b—5, und Bi. verfährt danach. Aber die abgerissene Bemerkung 4a kann nimmermehr unmittelbar vor v. 6 gestanden haben. Auch hier zeigt sich wieder, dass, wo das Weniger der LXX einmal auf wirkliche Einschübe stösst, dies nicht auf Ueberlieferung sondern auf richtigem Urteil oder auf Zufall beruht.

32, 6b—33, 7 die Selbsteinführung Elihu's, nach der er mit der Anführung der Aussagen Hiobs zur Sache übergeht, ohne dass dazwischen ein tieferer Einschnitt läge. Er begründet seine bisherige Zurückhaltung mit seiner Jugend und den hohen Erwartungen, die er auf die Freunde gesetzt hat. Sie sind zu Schanden geworden, nicht weil Hiob unüberwindlich wäre, sondern weil die Freunde nicht die rechten Leute waren. So will er denn seine Einsicht kundtun, unwiderstehlicher Feuereifer drängt ihn dazu. Unparteiisch und ehrlich will er seines Amtes walten, gerne Hiob's Einwendungen entgegennehmen. — Das der wesentliche Inhalt des Abschnitts, durchaus geeignet zur

7 Ich dachte, das Alter mag reden
Und die Menge der Jahre Weisheit zu wissen tun,
8 Doch wahrlich, Geist 'Gottes' ist sie in den Menschen
Und des Allmächtigen Odem macht sie klug,
9 Nicht die 'Grauköpfe' sind weise
Noch verstehen die Alten, was recht ist.

---

captatio benevolentiae Hiob gegenüber, da der Gegensatz gegen die Freunde und ihre Beschämung stark in den Vordergrund tritt.

6 Der neue Redner ist als junger Mann gedacht, besonders im Vergleich zu den Alten; nicht aber als junger, unreifer Bursch. Der Zusatz לימים ist keineswegs müssig, vgl. zu 30 1. Von hier entlehnt in v. 4. — אתם redet zunächst nur die Freunde an, die vorher zuletzt genannt sind. — Des Metrums wegen schiebt Bi. vor ישישים (nur im B. Hiob, 12 12. 15 10. 29 8) ein שָׂבִים, Ley dahinter ein וְזִקְנִים oder vor צעיר ein אֲמַרְתִּי ein. — על-כן wie 6 3 und noch 6mal im B. H. — זחל, sonst im A. T. (Dtn 32 24. Mch 7 17) nur noch זֹחֲלֵי עָפָר, זֹחֲלֵי אֶרֶץ von den Schlangen, ist hier nicht gleich aram. דחל »sich fürchten«, was in ואירא erst folgt, sondern nach dem Arab. und Sabäischen זחל »sich zurückziehen, zurückhalten«. Wetzstein (Del.[2] S. 428) führt darauf auch זחלי עפר zurück als »die sich in die Erde verkriechen«. — חָוָה aram. für חָזָה vgl. 15 17 und das Nomen 13 17, ausserdem im A. T. nur noch Ps 19 3. Bei Elihu noch v. 10. 17 und 36 2f., jedesmal mit דֵּעִי verbunden, also stehende, beabsichtigte Wendung für die Mitteilung seiner besonderen Erkenntnis, da sonst auch חָזָה vorkommt (33 23. 36 9. 33). Eigentümlich ist auch דֵּעִי. Trotzdem dazu 37 16 auch der masculinische Plural דֵּעִים tritt (wenn nicht Verschreibung für דֵּעוֹת nach dem vorhergehenden תמים, vgl. 36 4 תמים דעות), stellen sich doch die Suffixformen zu dem auch sonst vorkommenden דֵּעָה (vgl. Böttcher, Grammatik § 734 b). Ueberall bezeichnet es entweder die in Gott selbst beruhende Erkenntnis (I Sam 2 3. Ps. 73 11. Job 36 4. 37 16) oder die unmittelbar von ihm gegebene, sei es in wunderbarer Ausgiessung (Jes 11 9), sei es in prophetischer Begeisterung (Jes 28 9. Jer 3 15). Dazu stimmt, dass Elihu daneben דַּעַת überall da braucht, wo der Begriff verneint auftritt (34 35. 35 16. 36 12) oder ganz neutral (33 3). Nimmt man nun dazu Elihu's Erklärung 32 8, die den Grundton seiner Reden bildet, dass wahre Weisheit bei dem Menschen nur unmittelbar von Gottes Geist stammen könne, so bleibt es trotz Di.'s Widerspruch bei Bu.[1] S. 135f. 155f., dass dieses חוה דעי zu den Wendungen gehört, durch die der Dichter Elihu von den übrigen Rednern bezeichnend unterscheiden will. Vgl. besonders zu 4 6, יְרָאָה bei Eliphaz. — אתכם acc. wie bei חָזָה 26 4 u. s. w. Doch dürfte sich die Punktierung אִתְּכֶם »mit euch, neben euch« mehr empfehlen, sowohl der Wortstellung wegen, als weil das Suffix dann nur auf die Freunde bezogen werden könnte. — **7** Auch er war bis dahin der Meinung, Alter verbürge Weisheit. Da die Freunde darauf pochen (15 10), so rückt sein Auftreten dagegen ihn Hiob näher (vgl. 12 12). — ידיעו nach רֹב שָׁנִים wie 15 20 u. s. w. (G-K 146). Bi.'s stillschweigende Aenderung יֹדְעֵי, die eine Silbe erspart, ist daher abzulehnen. — **8** אכן Beteuerung mit adversativer Färbung, das eigentliche Wort für die Berichtigung eines »ich dachte« (Zph 3 7. Jer 3 20. 8 8. Jes 49 4. Ps 31 23. 82 7). -- »Der Geist, er ist es im Menschen und des Allmächtigen Odem, der sie klug macht«, תבינם gemeinsamer Relativsatz zu רוח und נשמת שדי, wäre zu umständlich, das היא überflüssig und störend. »Der Geist, er ist es [macht es aus] im Menschen, u. d. A. O. macht sie klug« ginge an, wäre aber etwas hart. Besser »Geist ist sie [die Weisheit v. 7b] im Menschen«. Aber in jedem Falle reicht רוח nicht aus; denn das allen Menschen Gemeinsame kann damit nicht gemeint sein, weil er es den Freunden abspricht. Nach 33 4 hat Bi. richtig רוּחַ אֵל hergestellt. So Sy ὅντως δὲ πνεῦμα θεοῦ ἐστιν ἐν ανθρώποις. So sind a und b völlig synonym. Nur besondere göttliche Erleuchtung kann wahre Weisheit geben (26 4), und sie bindet sich nicht an das Alter. — **9** רב heisst nirgends »der Alte«, auch Gen 25 23 nur »der Grosse,

13 Sagt nur nicht: »Wir haben Weisheit gefunden,
Gott kann ihn scheuchen, nicht ein Mensch«.
14 Hat er doch gegen mich keine Worte gerüstet,
Und mit euren Reden will ich ihm nicht entgegnen.
10 Darum sag' ich: Höre't' auf mich,
Lasst mich mein Wissen auch verkünden,

11 Sieh, ich harrte auf eure Reden,
Horchte auf eure Einsichtssprüche,
Bis dass ihr Worte ergründetet.
12 Und auf euch blickte ich hin;
Doch siehe, keiner widerlegte den Hiob,
Keiner von Euch erwiderte auf seine Reden.

---

15 Sie stehn erschrocken, erwidern nicht mehr,
Ausgegangen sind ihnen die Worte.

Grössere«. Hier könnte man nur »nicht viele« verstehn. Lies שָׂבִים nach 15 10. — Ein vorgeschobenes כִּי (Bi.) verdirbt den Sinn. Ley vermisst eine Hebung. — **10** שמעה richtet sich an Hiob allein, was vor 11—14 nicht möglich ist. Mit dem שִׁמְעוּ der meisten Vss. (so Hitz. u. andere Neuere) allein ist nicht geholfen. Denn auch so passt der Vers nicht hieher, da v. 11 ff. als Begründung unmittelbar auf v. 9 folgen müssen. Der Vers deckt sich in seiner zweiten Hälfte mit v. 17, und da ist inhaltlich seine richtige Stelle. Hatch hält des gleichen Schlusses von v. 10 und 17 wegen v. 11—17 im ganzen Umfange für eingeschoben. — אף nur hier (= v. 17) für einfaches »auch«, wenn auch immerhin steigernd, der Jüngling den Greisen gegenüber, anders als 33 6, wo wie sonst גם steht. Aehnlich אף im übrigen Buche 6 27. Doch überwiegt der gewöhnliche Gebrauch von אף auch bei Elihu weit (34 12. 17. 35 14. 36 16. 37 1. 11). — **11** הוחלתי das Hiph. nur hier und v. 16 für das im übrigen B. häufige Pi. Hier liesse sich leicht הִנֵּה יִחַלְתִּי verbessern. Doch vgl. Bu.[1] 131 f. 125 und unten zu 35 14. — אזן (vielleicht אֹזִין zu punktieren) nach פ"א (G-K 68. 2 A. 1). Mit עד, um das gespannte Hinhorchen auf noch zu Erwartendes auszudrücken. — Daran schliesst sich übel das עד als Conjunction im dritten Gliede an. In LXX ist dieses samt v. 12 aus Th ergänzt; doch ist der letztere zwischen 11 b und 13 nicht zu entbehren. Bi. will aus LXX *ἐνωτίζεσθέ μου τὰ ῥήματα ὑμῶν ἀκουόντων* (Ersatz für den ganzen v. 11, wenn nicht 11 f.) v. 11 zweigliedrig herstellen: לִדְבָרַי הַאֲזִינוּ עד תבונותיכם מִלַּי; man sieht, wie wenig Anhalt sich dazu bietet. — **12** Ebenfalls breit und schlecht stilisiert. — **13** f. sind die einzigen Verse in dem Zshg. 11—17, die man ungern preisgeben möchte. Erwünscht wäre die Herstellung v. 9. 13 f. 10. 18. Man müsste dann annehmen, dass der Interpolator v. 13 f. als festen Kern für seine Ausweitung herausgehoben und dann sein fertiges Machwerk hinter v. 10 eingeschoben hätte. Vgl. zu v. 17. — **13** »An uns liegts nicht, sondern nur an seiner Halsstarrigkeit, die kann nur Gott überwinden«. מָצָא (Bi.) schlägt nicht nur der Meinung des übrigen Buches (vgl. auch 42 7 ff., von Bi. beibehalten), sondern auch von v. 11 f. (von Bi. verworfen) 14 ins Gesicht; dagegen passt es gut zu der Lesart בְּעֵינֵיהֶם für v. 1. — נדף ist das richtige Wort: besiegt ist er längst, aber es bedarf noch eines Machtwortes oder heilsamen Schreckens, damit er das Feld räume. — **14** ערך wie 13 28. 23 4 mit מִשְׁפָּט. Bi.'s לֹא אָעַד כְּאֵלֶּה מִלִּין lässt sich aus der ganz freien und verkürzten Wiedergabe der LXX nicht erschliessen. Der schöne Sinn ist vielmehr: »Seine Waffen können mir nichts anhaben, weil die meinigen andre sind als eure«. Die Aussage spannt die Erwartung und muss auf Hiob erleichternd wirken. — **15** f. geben sich in jeder Beziehung als alberne Glosse; schon der 3. p. wegen wären sie nur als stammelndes Selbstgespräch allenfalls zu begreifen, was hieher so

18 Denn voll bin ich von Worten,
Mich beengt der Geist meiner Brust.
19 Ja, meiner Brust geht's wie Wein, dem man nicht Luft macht,
Wie Schläuche mit Neuem will sie platzen.
20 So will ich denn reden, dass mir leichter werde,
Meine Lippen auftun und erwidern.
21 Ich will gewiss keine Person ansehn,
Noch einem Menschen will ich schmeicheln,

16 Da ich nun gewartet, dass sie nicht redeten,
Dass sie da stehen, nicht mehr erwidern,
17 Will auch ich mein Teil erwidern,
Will mein Wissen auch verkünden.

---

schlecht wie möglich passt. — **15** העתיקו entweder intransitiv »fortgewandert sind« wie Gen 12 8. 26 22, oder trans. wie c. 9 5 »sie haben weit von sich getan«. — **16** והוחלתי (vgl. zu v. 11) nachlässig für וְאֲנִי ה׳; ich habe darauf gewartet, dass sie nicht redeten«, logisch unmöglich statt dass sie schwiegen; עמדו und ענו falsch für das Impf. Fasst man anderseits והוחלתי als Pf. cons. »und ich sollte warten, da sie nicht reden«, so ist b in Ordnung, aber das Impf. ידברו falsch, auch fehlt dabei ein עוד. In jedem Falle ist b neben 15a unerträglich. Mit der Uebergehung von 15. 16 beweisen LXX (danach Bi.) einen guten Geschmack. — **17** אענה ist wie ein Hiph. punktiert; lies אֶעֱנֶה. — Vgl. zu v. 10. Nur eine von den beiden Fassungen ist möglich. Für v. 10 scheint die kräftigere Betonung des Entschlusses und der reichere Inhalt, dazu gegen v. 17 die Wiederholung des אף אני in a und b zu sprechen. Dass die Aufforderung zu hören in 33 1 wiederkehrt, kann nur veranlassen, in v. 10 die Lesart שמעו anzunehmen. Viel leichter auch erklärt sich die Wiederholung des Verses durch den Interpolator am Schlusse seines Einschubs, als an dessen Anfang. Man wird also v. 17 zu streichen haben. Das trifft wieder mit LXX (Bi.) zusammen; indessen ersieht man aus der Wiedergabe von v. 11 oder 11f. (neben 13f.), dass das nur auf verständiger Kürzung beruht, die Interpolation aber älter ist als LXX. S. noch zu v. 18. Es bleibt also für v. 10—17 entweder bei dem Spruche Hatch's, dass 11—17 einfach zu streichen sind, oder man stelle her: v. 9. 13. 14. 10. 18ff. Vgl. oben zu v. 13f. Jedenfalls wird man in v. 10 שמעו zu lesen haben. Leicht erkennt man in dem Eingeschobenen die Hand des Verfassers von v. 2—5. — **18** מלאתי mit Uebergehung des א wie יָצָתִי 1 21 (G-K 23. 3; 74 Aa. 4). — בטני das Innere, hier wie 15 2. 35 als Träger geistigen Gehaltes. Künstlich gewinnt Di. einen Unterschied. Die leidenschaftlichen Worte sollen aus dem בטן kommen, die verständigen, die Elihu meint, sonst aus dem לֵב (8 10). Aber לב ist Gegensatz zu עֲשָׂתִים (11 2. 16 5), nicht zu בטן, die vielmehr das Herz in sich einschliesst. — Bi. schiebt vor den Vers nach LXX *πάλιν λαλήσω* עוֹד אֲדַבֵּרָה ein und beginnt den zweiten Halbvers mit מלים (Millim h'çiqátni rúch biṭn-). Unschön ist »ich bin voll« allein, unmöglich »mit Worten bedrängt mich der Geist meines Innern«. Seine Uebersetzung von 1894 gibt denn auch einfach unsren v. 18 wieder. Die beiden Worte der LXX sind nicht der Stoff, aus dem der Interpolator v. 16f. gestaltet hat (so Bi.), sondern der von LXX beibehaltene Rest der beiden Verse, der den Beweis liefert, dass LXX v. 16f. gelesen haben. — **19** Statt הנה Bi. הֵן der Silbenzahl wegen. — Von noch gährendem Wein ist die Rede, darum nicht »neue Schläuche«, sondern »Schläuche mit Neuem«, wie auch wir für »neuen Wein« sagen; ebenso Cnt 7 14 neben יָשָׁנִים, wo beides nicht auf die מגדים bezogen werden kann, die noch draussen an den Bäumen hangen. — Das Bild klingt uns vielleicht unschön und schwülstig; es ist für den alten Hebräer aus dem anmutigsten Gebiete entnommen und besonders treffend. Nur der jugendliche Eifer soll damit gemalt werden. — **21** וירוח

22 Denn ich verstehe nicht zu schmeicheln:
Gar bald würde mein Schöpfer mich forttun.

33 1 Aber nun höre, o Hiob, meine Reden,
Und auf all' meine Worte horche!
2 Siehe, hab' ich meinen Mund aufgetan,
Redet meine Zunge in meinem Gaumen,
3 Redlich wie mein Herz sind dann meine Worte
Und was meine Lippen wissen, sprechen sie lauter aus.
5 Wenn du kannst, entgegne mir,
Rüste dich vor mir, tritt her!

4 Gottes Hauch hat mich geschaffen,
Und des Allmächtigen Odem hält mich am Leben,

לי »dass ich Luft bekomme« genau wie I Sam 1623, dort von der Erleichterung Saul's durch David's Musik, hier zum Bilde schön passend. 21f. beziehen sich noch vorwiegend auf die Freunde, wie alles Bisherige. — 22 Zu der Construction in a vgl. oben zu 1016. 193. — כמעט (wie Ps 212. 8115), nämlich, wenn ich schmeichelte. — Auch hier wird die unbedingte Abhängigkeit von Gottes Eingebung (v. 8) betont.

33, 1 vollzieht die Wendung zu Hiob. Dass bei der doppelten Front Elihu's der Name Hiob's genannt werden musste, während die Freunde dessen gar nicht bedurften, versteht sich sosehr von selbst, dass es nie unter den Gründen gegen die Echtheit der Elihureden hätte aufgeführt werden sollen. Vgl .weiter v. 31. 3714 bei ähnlichen Anrufen Hiob's, 345. 7 bei der Hinwendung von der weiteren Zuhörerschaft zu Hiob, 3435f. 3516 bei Schlussurteilen über Hiob. — 2 Als Aussage gefasst klingt der Vers unerträglich gespreizt und hohl; auch 136. 17f. und Prv 86f. entsprechen nicht genau. So wäre er mit Bi. zu streichen als »auch für Elihu zu prosaisch«. Die Möglichkeit von minderwertigen Einschüben in den Zshg. ist ausreichend erwiesen. Anders steht die Sache, wenn man ihn als Vordersatz zu v. 3 nimmt. »Sowie ich den Mund auftue, sind meine Worte u. s. w.« So Hoffmann. Di. erwidert, der Satz gebe sich nicht so; indessen der ganze Abschnitt bis v. 7 spricht nicht von der Tatsache seines Redens, sondern von den Umständen und Bedingungen, unter denen er es tun wird. Damit ergibt sich jene Auffassung von selbst. — 3 אֲמָרַי יֹשֶׁר 625; Elihu versichert Hiob, dass seinen Worten das eignet, was er bei den Freunden vermisst. Seine Worte sind [spiegeln] die Redlichkeit seines Herzens. ישר לבב auch Dtn 95. Ps 1197. I Chr 2917. — Dem entsprechend kann b nicht heissen »und Wissen reden meine Lippen«, da hier nicht von dem Gehalt seiner Worte, sondern von deren Aufrichtigkeit die Rede ist. Vgl. das zu בַּעֲי v. 10 Bemerkte. Vielmehr ist שִׂפְתַי zunächst Genitiv zu דֵּעַת, zugleich aber Subjekt zu מִלְלוּ (das Verbum auch 82), da sich אמרי dazu wenig eignet. ברור (vgl. Zph 39) ist Adverb. Die Lippen reden unverfälscht nur was sie vom Herzen erfahren haben. — Bi. zieht ודעת za a und ermöglicht so eine siebensilbige Aussprache. Vgl. was soeben über den Sinn von דעת in diesem Verse bemerkt ist. — 4 Der Vers redet nicht von der geistigen Ausstattung sondern von der Weise der Erschaffung aller Menschen. Er deckt sich daher dem Inhalt nach mit v. 6; diese Aussage ist aber erst dort möglich, nämlich zur Begründung der Aufforderung sich zu wehren in v. 5, im Rückblick auf Stellen wie 914ff. 34f. 1320ff., die in v. 7 ausdrücklich angezogen werden. Der Vers ist also hier sinnlos, hinter v. 6 wäre er erträglich, wenn auch überflüssig. Da es aber eine schiefe Aussage ist, dass der Mensch durch den Hauch Gottes gemacht sei (vgl. 108), da רוח אל und נשמת שדי 328 eine ganz andre Verwendung finden, die sich mit dieser in so grosser Nähe unliebsam stösst, wird v. 4 als Glosse zu streichen sein. Er hat Wert für uns als Textzeuge für

6 Sieh, ich steh' wie du zu Gott,
Vom Lehm gezupft bin auch ich,
7 Siehe, mein Schrecken wird dich nicht betäuben
Und meine 'Hand' wird nicht auf dir lasten.
8 Nun aber sagtest du vor meinen Ohren,
Und deutlich hört' ich deine Worte:
9 »Rein bin ich, ohne Verbrechen,
»Sauber bin ich und habe keine Schuld.

---

33 8. — Bi. fügt hinter עשתני der Silben wegen גַּם אֲנִי (vgl. v. 6) ein. — **5** ערכה steht nicht elliptisch für מִלִּין עֵרְכָה (32 14) oder מִשָּׁפָט 13 18, sondern, wie das folgende התיצבה (vgl. I Sam 17 16) beweist, für עֵרֶךְ מִלְחָמָה; eine sehr häufige Abkürzung (vgl. St.-S. WB. עֵרֶךְ 2 b). — Sehr unglücklich zieht Bi. wieder des Metrums wegen ערכה zu a; Ley will דָּבָר oder עַל־זֹאת ergänzen. — 6 f. vgl. zu v. 4, eine sehr geschickte und berechtigte Anspielung auf frühere Aeusserungen Hiob's. Vermag er nicht zu antworten (v. 5), so hat die Ungleichheit der Waffen keine Schuld daran. — **6** Die Uebersetzung »ich bin Gottes wie du« (ל wie 12 16) schwächt den Sinn ab. — חמר als Stoff, aus dem der Mensch gebildet ist, nur im B. H. (4 19. 10 9). — קרצתי (vgl. die WBB.) sollte man, statt es als Grund gegen die Echtheit der Elihureden zu verwenden, als eigenartige, vorzügliche Wendung und Beweis dichterischer und stilistischer Kraft betonen. Der Töpfer kneift mit Daumen und Zeigefinger ein Stück von dem Thonkloss ab, daraus ein Geschirr zu formen. Die niedere Herkunft kann nicht schlagender bezeichnet werden. — **7** Das erste Glied entspricht genau 9 34 b. 13 21 b; das zweite weicht bedeutend ab. Das Wort אֱמָתָה (nur hier) lässt sich zwar nach dem Verbum Prv 16 2ϕ und den Dialekten als »Druck« leicht erklären; aber während לא יכבד sich als entsprechende Abwandlung von 9 34 a. 13 21 a leicht erklärt, weil von einem חסיר oder הרחיק nicht die Rede sein konnte, geht das Subjekt אכפי entschieden über das Notwendige hinaus. Was wir nach 13 21 a erwarten müssen, bietet LXX οὐδὲ ἡ χείρ μου = וְכַפִּי, und das wird anzunehmen sein (Olsh. Hoffm. Si. u. A.), auch wenn man noch in תְּכַבֵּד ändern müsste. Die innere Verwandtschaft zwischen כבד und אכף hat wohl die spitzfindige Verbesserung veranlasst. — Bi. streicht לא der Silbenzahl wegen und lässt das von a nachwirken. —

Die so von ihren Auswüchsen befreite Einleitung der Elihureden ist ein nach Inhalt und Form vortreffliches Stück und darf den besten taktischen Abschnitten des B. H. zur Seite gestellt werden.

8—12 Kurze Feststellung und Ablehnung der Klagen Hiob's gegen Gott im Grossen und Ganzen, auf die von v. 13 an die eingehende Widerlegung des ersten grundlegenden Missverständnisses folgt. Falsch wäre es, mit v. 11 einen Abschnitt zu setzen und v. 12 zum Folgenden zu ziehen. Es ist nicht eine besondere Manier Elihu's, wenn er hier, 34 5 f. 35 2 f. aus Hiob's Reden den Streitpunkt vorab klarlegt, sondern es unterscheidet die einzig richtige Behandlung der Sache von der falschen. Die Freunde suchen Hiob's Sünde in seinem Tun vor der Zeit seiner Leiden, Elihu nur in seinen Aeusserungen, seitdem diese ihn betroffen. Jene erbittern Hiob durch falsche Verdächtigungen, Elihu hält sich nur an die allen Beteiligten bekannten Tatsachen.

8 Das אך knüpft leicht an v. 7 an: er will ihm nicht lästig fallen, muss aber doch eine Ausstellung machen. — Für מִלִּין bieten LXX *A* und א (nicht *B*) ῥημάτων σου = מִלֶּיךָ, was man mit Bi. einsetzen mag, ohne dass dringendes Bedürfnis vorläge. — **9** זך nur von den Freunden für Hiob's Selbstzeugnis gebraucht (8 6. 11 4); פשע von Hiob oft aus Gottes Sinne auf sich angewandt (7 21. 13 23. 14 17. 31 33), ähnlich עון. — חף nur hier, als Aramaismus anzusprechen. Was die Kleinschreibung des ח bedeutet, wissen

10 »Sieh, er findet Widerwärtigkeiten an mir,
»Betrachtet mich als seinen Feind,
11 »Legt in den Block meine Füsse,
»Bewacht all' meine Pfade«.
12 Sieh, darin hast du nicht Recht, erwidr' ich dir,
Denn Gott ist grösser als Menschen.
13 Warum hast du wider ihn gehadert,
Dass er all' deine Reden nicht beantworte?

---

wir nicht; nach der Ueberlieferung will sie sagen, dass Elihu Hiob keineswegs für sauber halte (vgl. Buxtorf, Tiberias, 1620 p. 39 sq.). — Der Belege für diese frei angeführten Aussagen Hiob's bedarf es nicht; c. 31 allein genügt. — Bi. אָנֹכִי statt אני (eine Silbe mehr). — **10** תְּנוּאָה noch Num 14 34 als »Abwendung, Entfremdung«, der Plur. wäre »Anlässe zur Entfremdung«. Nicht unwahrscheinlich stellt Barth unser תנואות zu תֹּאֲנָה Jdc 14 4 »Gelegenheit, Vorwand (zu Händeln)«, wonach man etwa ändern könnte. Vgl. G.-B. WB. zu den Worten. מצא wie unser »er weiss zu finden«. Zu a vgl. besonders 10 13—17, der Ausdruck ist hier ganz frei, während b wörtlich = 13 24b (vgl. 19 11) ist. Das eine Verfahren wie das andere muss Elihu oder seinem Verfasser zum Vorwurf dienen. — **11** wörtlich gleich 13 27 a. b, also dicht bei der Quelle von 10b. Bi. streicht den Vers deshalb (zum Nutzen seiner Strophe); warum nicht auch 10b? — **12** זאת Acc. »darin, mit solchen Aussagen«. — צדק natürlich hier nicht im sittlichen Sinne, sondern wie 11 2. 13 18. 27 5. Der Unterschied zwischen theoretischem Rechthaben hier, juridischem dort, den Kleinert zu Ungunsten der Elihureden verwertet, ist nur ein Beweis des zu diesem Zwecke aufgewandten Scharfsinns. — אענך nicht selbständiger Satz »ich will dir antworten«. — רבה hier »gross sein« wie 27 14. Der Sinn ist nicht, dass Gott zu gross für einen Menschen, insofern über ihn erhaben sei, dass er sich nicht mit ihm in einen Streit einlasse, sondern dass man von ihm nicht denken dürfe wie von einem Menschen. Schon daraus ergibt sich, dass der Einspruch sich nicht gegen Hiob's Behauptung seiner Schuldlosigkeit wendet. — Bi. gewinnt aus der flüchtigen Wiedergabe von LXX *δίκαιός εἰμι καὶ οὐκ ἐπακήκοέν μου* צָעַקְתִּי וְלֹא יַעֲנֵנִי, behält aber davor הן זאת statt LXX *λέγεις δε* und b unverändert ausser אלהים (der Silben wegen). Der Sinn «Sieh, darüber klage ich und er antwortet mir nicht« wäre verlockend, wenn nicht v. 13 dasselbe brächte. Dazu kommt, dass b durchaus nicht in Hiob's Mund passt.

13—33 weist die Klage Hiob's über Gottes Schweigen zurück durch die Belehrung, dass Gott eben im Leiden, insbesondere der Krankheit, rede und sich offenbare, dem Menschen zum Heil. — **13** Der Vers knüpft gut an v. 8—12 an, insofern er die Ungerechtigkeit der Klagen Hiob's an dem grundlegenden Punkte aufweist. — דבריו ist mit Beziehung des Suffixes auf Gott unmöglich. »Er antwortet nicht in allen seinen Worten« — »er verantwortet alle seine Worte nicht« — יֵעָנֶה »alle seine Worte lassen sich nicht beantworten«: alle diese Auswege helfen nichts, da Gott ja (nach Hiob's Meinung) kein einziges Wort gesagt hat, von andren Bedenken abgesehen. Das Suffix auf אנוש zu beziehen bleibt möglich, da aber Hiob der einzige Mensch ist, der in Betracht kommt, ist die Verbesserung דבריך (Di. Hitz. Baethg. Si.) unausweichlich. Bi. graphisch nicht leichter דְּבָרַי nach LXX *μου πᾶν ῥῆμα*, womit für MT unbequem direkte Rede gesetzt wird, während LXX mit ihrem eröffnenden *λέγεις δὲ*, das Bi. nicht übernimmt, die erste Person braucht. — Die Uebersetzung des כי mit »denn«: »Warum willst du (so vergeblich) gegen ihn hadern, da er doch alle deine Worte nicht beantwortet« (Hirz. Hahn, Mx. Hitz.) ist das traurigste Beispiel der geradezu persönlichen Missgunst, ja Gehässigkeit, mit der Elihu vielfach behandelt wird, um ihn den Hiob so behandeln zu lassen. Mit Recht hebt Di. hervor, dass v. 14 damit einfach im Widerspruch stünde. Für den richtigen Sinn vgl. 19 7. 30 20 u. s. w. So trifft der Vers wirklich die Haupt-

14 Denn durch eines redet Gott
Und durch ein zweites, 'du' beachtest's nicht.
15 Durch den Traum, das Gesicht der Nacht,
Im Schlummer auf der Lagerstatt:
16 Da öffnet er den Menschen das Ohr,
Und 'erschreckt sie' durch ihre Warnung,
17 Den Menschen abzubringen 'von seinem' Tun
Und den Hochmut aus dem Manne zu 'tilgen',

15b Wenn Tiefschlaf auf die Menschen fällt,

---

klage Hiob's, die immer wiederkehrt. — **14** באחת und בשתים heisst nicht »einmal, zweimal« (das heisst 40 5 אַחַת und שְׁתַּיִם, wie sonst überall) sondern »durch eines, durch zweierlei«, d. h. »auf eine Weise und auf zwei«, d. h. erstens durch Träume (v. 15—18), zweitens durch Krankheit (v. 19 ff.). Dagegen beweist nichts v. 29, wo ausgesagt wird, dass Gott alles dies, d. h. das ganze Verfahren, Träume sowohl wie Krankheit, wohl zwei und drei Male mit dem Menschen wiederhole, was vielmehr dem »einmal und zweimal« in v. 14 geradezu widersprechen würde. Anderseits ist durch die angeführten Arten göttlichen Redens die Möglichkeit einer dritten, wie sie uns in c. 38 ff. entgegentritt, keineswegs ausgeschlossen. — ידבר Impf. des Pflegens. — לא ישורנה »man sieht es nicht«. Das Verbum שור ist überwiegend hiobisch, 7 8. 17 15. 20 9. 24 15. 34 29. 35 5. 13. 14 gegen nur 6 Stellen sonst. Eine Verbesserung durch ein andres Verbum ist schwer zu finden, יְשִׂיחֶנָּה wäre nur durch die unsichere Stelle 24 12 gedeckt. Zudem tritt 35 13 für die Richtigkeit ein. Dass man das Reden nicht sehen kann, braucht nicht erst gesagt zu werden; vielmehr steht »sehen« für »beachten«. Ferner nicht »wenn man es nicht beachtet«, was doch אִם erfordern würde, sondern »man beachtet's nur nicht«. Freilich wäre das in dieser Allgemeinheit zuviel gesagt; nur formell etwas leichter wäre Bi.'s Punktierung יְשׁוּרֶנָּה. Lies darum mit Si. תָּשׁוּרֶנָּה, wozu die Aenderung aus דבריך in v. 13 von selber führt. — **15** חזיון לילה Apposition, בחזון Syr. Vulg. Mscrr. unnötig, fast weniger gut. — Das zweite Glied lautet wörtlich gleich 4 13b. Bi. streicht es deshalb, und allerdings könnte der Anklang des ersten an 4 13a, בְּשַׁעֲפִים מֵחֶזְיוֹנוֹת לָיְלָה einen Späteren dazu geführt haben den Vers von dorther aufzufüllen. Dafür spricht, dass אנשים v. 16 wiederkehrt. — תנומות wie Prv 6 4. 10 (24 33) Ps 132 4. — **16** גלה אזן hier und 36 10. 15 feierlicher Ausdruck für göttliche Offenbarung ebenso wie I Sam 9 15. II 7 27. Hier handelt es sich beidemal um die entscheidende, rettende Offenbarung. — Die Punktierung וְחָתָם will schwerlich einfach auf מוּסָר »Zucht, Warnung« zurückgehn, sondern schwankt zwischen diesem und מוֹסֵר von אסר: »und versiegelt ihre Fessel«, d. h. er befestigt das Band, das sie mit Gott verbindet. Zu וְחָתָם, wofür das Folgende entscheidet, passt das Versiegeln nicht, weil die Warnung dafür erst dasein müsste. Leidenszucht ist מוסר darum nicht, weil diese selbst bei Elihu die zweite Art der Offenbarung ist und erst von v. 19 an in Betracht kommt. Man lese also mit Bi. Hoffm. nach LXX, A, Syr. יְחִתֵּם (31 34). Passt das Schrecken schon an sich zur nächtlichen Offenbarung, so doppelt, wenn der Empfänger erkennen muss, dass er am Rande des Abgrunds gestanden. Leicht könnte ein ובמוסרו nach dem ם am Versschluss in ובמוסרם verdorben sein; doch gibt auch »ihre [die ihnen nötige] Warnung« einen ausreichenden Sinn. — **17** Nicht אדם sondern Gott ist nach b Subjekt, und מעשה heisst nirgends, auch bei Elihu nicht, »böses Tun«. Deshalb ist nach LXX mit Hirz. und vielen Aa. vor מעשה ein מ und mit Olsh. u. s. w. am Ende ein ו zu ergänzen, beide nach und vor den gleichen Buchstaben ausgefallen. Also מִמַּעֲשֵׂהוּ. Bestätigt wird diese Verbesserung durch פֹּעֲלָם in der Schwesterstelle 36 9 und gewinnt dadurch den Vorrang vor Bi.'s מֵעָוְלָה nach LXX ἀπὸ ἀδικίας. — גוה wie 22 29. Jer 13 17 für גַּאֲוָה. Dass in a allerlei Gott missfälliges Handeln als möglich

18 Dass er seine Seele zurückhalte von der Grube
Und seine lebendige vom Hineinfahren ins Geschoss.
19 Auch wird er gemahnt durch Schmerz auf seiner Lagerstatt
Und der Hader seiner Gebeine lässt nicht ab,
20 Dass 'er' seiner Esslust das Brod verleidet
Und seinem Begehren die Lieblingsspeise;

---

vorausgesetzt wird, sagt über Elihu's Meinung von Hiob nicht das Geringste aus, da es sich ja um die Menschen überhaupt handelt und sonach der Grund zu Gottes Warnung äusserst mannigfaltig sein kann. Dass aber hier bloss der Hochmut herausgehoben wird, kann nur den Zweck haben, auf den besonderen Fall anzuspielen. Es geschieht mit grosser Schonung, die auch darin zu erkennen ist, dass die gemeinte Sünde nur bei derjenigen Art der Offenbarung ausdrücklich genannt ist, die bei Hiob nicht zutrifft. Dass von Zufall keine Rede sein kann, zeigt wiederum die Schwesterstelle 36 9 mit ihrem כִּי יִתְגַּבָּרוּ; auch dort ist dies die einzige erwähnte Art der Versündigung. — יכסה setzt den Inf. in das Verb. fin. um, wie häufig (G-K 114. 3. A. 1). »Damit er Hochmut vor dem Manne verberge« ist nichtssagend. Zahlreiche Verbesserungsversuche s. bei Di., von denen nur sein eigener יְכַלֶּה »damit er austilge« ernstlich in Betracht kommt, während יְעַנֶּה »damit er demütige« (ebenfalls Di.) nicht nur viel schwerer ist, sondern sich auch an dem מן vor גבר stösst. Si.'s יַטֶּה ist durch 24 4 nicht zu stützen; dagegen bietet Bi. neuerdings יְכַסֵּה »damit er abschneide, mit dem Messer entferne vom Menschen den Hochmut« (Jes 33 12. Ps 80 17), ein Bild vom Beschneiden der Bäume entlehnt (vgl. Jes 5 6. Joh 15 2), graphisch wie sachlich gleich ansprechend. — Nur erwähnt sei Hoffm.'s »Damit der Mensch die Tat [nach der Anm. den Raub!] und den Hochmut von dem Manne, der beide versteckt [Hiob stellt beide in Abrede], beseitige«. — Warum Bi. להסיר und יחשך v. 18 die Stelle tauschen lässt, ist trotz seiner Begründung nicht klar. — **18** In יחשך ist die behütende, vorbeugende Gnade Gottes schön ausgedrückt (vgl. I Sam 25 39. Jes 38 7 [lies חשכת] Ps 19 14. 78 50). Der Tod ist der Sünde Sold. — שחת für den Tod wie 17 14. — חיה heisst durchaus nicht »Leben«, was man oft gegen die Echtheit verwertet hat (vgl. חַיִּים v. 30), sondern ist Adjektiv »die lebendige« (so schon Hengstenberg) (vgl. יְחִידָה Ps 22 21. 35 17). Ebenso steht חיה Ps 74 19. 78 50. 143 3. Beide Adjektiva denken נפש hinzu (was für חיה durch die gebräuchliche Verbindung נֶפֶשׁ חַיָּה besonders nahe lag) und stehn nur im zweiten Halbvers daneben. Ebenso noch v. 20. 28. 36 14 (s. dazu unten). Vgl. ausserdem zu v. 20. — עבר בשלח, nur noch in der Schwesterstelle 36 12 (aber vgl. zu 33 28), nicht »dahinfahren durch das Geschoss« sondern »hineinfahren in«, d. h. acht- und arglos sich in den Tod stürzen. Die unbewusste Sünde ist eben gemeint, muss sie doch erst durch Offenbarung zum Bewusstsein gebracht werden.

19 Die zweite Offenbarungsweise. — והוכח muss Perf. consec. sein; denn reines Perfectum mit ו copul. würde zu der Darstellungsweise von v. 14 an nicht passen. Ob das Wort aus einen וְהוּא יוּכַח zusammengeschmolzen ist? Jedenfalls sollte man erwarten, dass der neue Anfang ein wenig hervorgehoben wäre. — Zu מכאוב neben כְּאֵב 2 13. 16 9 vgl. Bu.[1] S. 136. — Bi. מִשְׁכָּב nach LXX. — Das Ket. וְרִיב gibt einen vortrefflichen Sinn (vgl. ähnliche Bilder 10 17. 16 13f.). Das Ḳerê וְרוֹב, von den Orientalen auch im Ket. geboten, nicht minder von den Vss., liesse höchstens den Sinn zu »während die Menge [Gesamtheit] seiner Gebeine noch wohlbehalten [Di. »bei guter Kraft«] sind«. Di. meint, die Beziehung auf Hiob's Fall werde dabei einleuchtender; aber für ein langes Siechtum wie das Hiob's, das zudem gerade die Eigentümlichkeit hat, die Glieder einzeln zu verzehren und abzulösen, wäre das doch ein unmöglicher Euphemismus (vgl. auch 21 b). Offenbar stammt das Ḳerê, das nur in der Ergänzung eines andren Vocalbuchstaben besteht, aus 4 14. Der Aenderung וּכְאֵב (Si.) bedarf es nicht. — Bi. streicht 19 b und 20 b nach LXX. — **20** חַיָּה ist hier zwar auch Synonym zu נפש, aber in andrer Bedeutung

21 Es schwindet sein Fleisch, verliert das Ansehn
Und kahl wird sein Gebein, nicht 'anmutig'.
22 So naht seine Seele der Grube
Und seine lebendige den 'Toten'. —
23 Gibt es für ihn einen Dolmetsch[engel, einen aus tausend],
Der dem Menschen verkünde seine Pflicht,
24 Der sich sein erbarmt und spricht: 'lass ihn los' ',
Ich empfing das Lösegeld 'seiner Seele'!

---

als v. 18 u. s. w., für »Lebenstrieb, Gier, Esslust«; ebenso 38 39, wo es נפש nicht neben sich hat, in der Verbindung חַיָּה מָלְאָה, wofür Jer 31 25. Prv 6 30 נֶפֶשׁ מְלֵאָה. — זהם »Ekel empfinden« nur hier; doch hat der Stamm in den verwandten Dialekten die Bedeutung »faul, stinkend sein«, von der sich auch bei באש und זנח ähnliche Bedeutungen ableiten. Unmöglich aber ist »seine Esslust macht ihm ekelhaft die Speise«, Subjekt kann nur die Krankheit (מכאוב, ריב) sein. Für וזהמתו ist deshalb וְזֹהַם oder וְזֹהַם אֶת־ zu vermuten. Unnötig verzichtet Si. auf ein Verständnis des Wortes. Voigt ersetzt es durch וְדָמְתָה und sieht dann in v. 20 eine Glosse zu v. 22. — וזהם ist Perf. cons. — 21 יכל Impf. apocop., für reines Imperfectum, nicht Impf. cons. stehend, wie häufig im B. H., gerade an erster Stelle im Verse oder Gliede (vgl. 18 12. 20 23. 26. 28. 34 37 und G-K 109. 2b. A.). — רְאִי Pausalaussprache von רָאֳיָ, wie I Sam 16 12, sonst מַרְאֶה »Ansehen, Ansehnlichkeit«. — Das Ket. וְשָׁפֵי ergibt den Nominalsatz »und Kahlheit sind seine Knochen«, der allen Ansprüchen genügt; das Kerê וְשָׁפוּ setzt dafür nur einen Verbalsatz ein. In jedem Falle ist von der Abmagerung die Rede; die Knochen treten hervor wie der kahle Fels eines לֹא רֹאִי — שָׁפִי (zu dem orthophonischen Mappiḳ, nicht Dageš im א vgl. G-K 14. 1. A. 2) »sie werden nicht gesehen, man kann sie nicht sehen« gibt falschen Sinn; »sie werden unscheinbar« kann es schwerlich heissen, dazu ist dies in a vorweggenommen. Bi. streicht es als falsche Glosse zu מֵרֹאִי und wagt die Scandierung Vešúppu ʿaçemótav; aber ein Glossator hätte nicht das ganz ungebräuchliche Puʿal gewählt. Lies (unter Herüberziehung des ו von ויתקרב) לֹא נָאוּ nach Jes 52 7. Cnt 1 10. — 22 Statt ויתקרב, was וְתִקְרַב zu punktieren wäre, bleibt also nur תקרב. — והיתו vgl. zu v. 18. — לממתים »den Tötenden« kann nur heissen »den Todesengeln«. Darin läge die Anschauung, dass der Tod eines jeden Menschen durch eigens dazu bestellte Geisterwesen verursacht werde. Sie ist im ganzen A. T. sonst ohne Belege; der Würgengel besonderer Plagen wie II Sam 24 16. Ps 78 49 kann damit nicht verglichen werden. Vielmehr gilt sonst, dass Jahwe »tötet und lebendig macht« (I Sam 2 6). Ferner wäre dazu שחת eine schlechte Parallele, auch müssten die Todesengel ihren Opfern, nicht diese ihnen nahen. Lies deshalb mit Hoffm. Perl. לָמוּ מֵתִים; לָמוּ für ל findet sich nur im B. Hiob (27 14. 29 21. 38 40. 40 4 vgl. Bu[1] S. 115ff.); wie 29 21 stände es hier zur Füllung des kurzen Gliedes.

23 עליו »über ihm« oder »für« wie bei der Fürbitte c. 42 8. — מליץ »Dolmetsch, Vermittler« wie Gen 42 23. Jes 43 27. II Chr 32 31, das erstere ist vortrefflich, weil es die Sprache des Leidens zu verdolmetschen gilt. Für den ganz eigenartigen Begriff muss natürlich trotz 16 20 das eigentliche Wort gewählt werden. Dass der Dolmetsch ein Engel ist, wird überflüssig und aufdringlich hervorgehoben, das אחד מני אלף macht vollends jede Abteilung des Verses unmöglich, da es an מלאך, nicht an מליץ anschliesst. Dem letzteren Uebelstand wäre abzuhelfen, wenn man מליץ vor מלאך rückte, zum Abschluss des ersten Gliedes. Wahrscheinlich ist מלאך אחד מני אלף Glosse mit Benutzung von 9 3 und unter dem Einfluss der Verderbnis לַמְמִתִים. Si. streicht אחד מני אלף allein. — Bi. liest אם לא, wie es scheint, nur, um v. 23 mit 22 zu einer Strophe zusammenschliessen zu können. Er vernichtet damit den Zusammenhang mit v. 24f. — יָשָׁר hier (anders als v. 3. 6 25) »was für einen recht ist, die Pflicht« wie Prv 11 24. 14 2. Bi. streicht die Worte von להגיד an als überzähligen Stichos; sie enthalten gerade die Hauptsache. — 24 Auch

25 So schwillt sein Fleisch von Jugendfrische,
Er kehrt zurück zu seinen Jünglingstagen,
26 Er betet zu Gott, und der nimmt ihn an
Und lässt 'ihn' sein Antlitz schauen in Jubel
Und gibt dem Menschen seine Gerechtigkeit wieder.
27 Er singt den Leuten zu und spricht:
»Ich hatte gesündigt und das Rechte verkehrt,
»Und 'Gott' hat mir's nicht vergolten,

---

dieser Vers ist durch Einschub so verdorben, dass sich eine gesunde Gliederung nicht durchführen lässt. Wiederum scandiert Bi. zweimal sieben Zeilen ab (die erste וַיִּתְחַנְּנֵהוּ וְיֹאמַר) und streicht dann das Beste, מצאתי כפר, diesmal nach LXX, aus der er früher vielmehr zwei neue Zeilen hinter v. 24 gewann. Man streiche vielmehr מרדת שחת als wohlfeile Glosse und ergänze mit Bi.[1] hinter כפר ein נַפְשׁוֹ (wie Ex 30 12. Prv 13 8. Ps 49 9), das vor רטפש (s. unten) leicht übersehen wurde. — Man punktiere וַיְחֻנֶּנּוּ und וְיֹאמַר; für das erstere ist die Bedeutung »er fleht ihn an«, die Hoffm. unhebräisch durch וַיִּתְחַנֶּנּוּ oder וַיִּחַנֶּנּוּ zu erreichen sucht, ganz überflüssig; richtig aber wird es sein, den Dolmetsch, nicht Gott, zum Subjekt der beiden Verba zu machen. Der Engel legt bei Gott Fürbitte für den Menschen ein. — פדעהו ist entweder aus פְּדֵהוּ oder aus פְּרָעֵהוּ verdorben; das zweite ist leichter und zugleich besser, weil פרע »loslassen«, פדה »loskaufen« heisst. — מצא wie 31 25 »erlangen, erhalten«. — מרדת שחת schädigt nur das Bild von der Kriegsgefangenschaft oder Schuldhaft, das mit כפר gesetzt ist. — Wenn der Engel Gott bezeugt, dass er (als Mittelsmann) das schuldige Lösegeld in Händen habe, so heisst das, dass der Heimgesuchte die Belehrung angenommen und Busse getan hat. Es fehlt also nichts in der Schilderung des Heilsweges. — **25** Die restitutio in integrum, vgl. zu a v. 21 a. — רטפש als quadrilit. in passivischer Aussprache punktiert, dürfte nur Fehler für יִטְפַּשׁ vgl. Ps 119 70 sein. So Si. Bi., besser als Altschüller ZATW VI. 212, der nur das ר tilgen wollte; denn ein Impf. ist notwendig. Zu der Verderbnis mag ausser dem jetzigen Schluss von v. 24 auf ר auch der Umstand beigetragen haben, dass in den Dialekten ein vermehrter Stamm טרפש vorkommt. — מנער wohl nicht comparativisch. Das Wort נער hier und 36 14 (vgl. dazu unten), sonst Ps 88 16. Prv 29 21, gegen c. 13 26. 31 18. Es gehört zu den Eigentümlichkeiten Elihu's. Zu beachten ist freilich, dass die singularische Bildung nur ohne Suffix vorkommt (נעורים ohne Suffix nur Jes 54 6. Ps 127 4), und dass vor Suffixen die Entscheidung zwischen den beiden Bildungen meistens späteren Händen überlassen war. — עלומיו wie 20 11. — Bi. zieht den Vers mit יָשֹׁב noch zur Rede des Engels, eine bedauerliche Folge seiner Strophentheorie. — **26** Nun darf sich der Erlöste wieder selbst an Gott wenden und findet gnädige Annahme (vgl. 22 26ff. 27 8—10). — יֶעְתַּר, 22 27 Hiph. תַּעְתִּיר, willkürliche Unterscheidung der Punktatoren. — וירא muss Hiph. sein, weil Gott Subjekt bleibt; וַיַּרְאֵהוּ wäre erwünscht, gerade zur Vermeidung der Zweideutigkeit. Ueberall wird einfaches Impf. zu punktieren sein: וְיָשָׁב, וְיִרא[הו], וְיִרצהו. — Das dritte Glied verheisst Hiob die Wiedererlangung des idealen Gutes, dessen Anfechtung allein ihn um seine Fassung gebracht hatte. — **27** ישר sprich יָשִׁר (vgl. 36 24); die Punktatoren dachten wohl an שור »blicken«. — על ist für אֶל־ verschrieben, wie sehr häufig. Der Erlöste muss seinem dankerfüllten Herzen durch laute Verkündigung der Gnade Gottes Luft machen (vgl. Ps 22 23ff. u. s. w.). — Lies וְיֹאמַר. — Bi. stellt diese Zeile mit der letzten von v. 26 um, liest יַסֹּר עַל נַפְשׁוֹ יֹאמַר וַיָּשֶׁב לֶאֱנוֹשׁ צַדְּקוֹ und übersetzt das: »Sich selbst dann spricht er Tadel, Verkündet [den Menschen], dass ihm Heil ward«. Davon ist die erste, abenteuerlich gefasste Zeile Rückübersetzung der frei umschreibenden LXX, die Umstellung und die Auffassung von 26 c gehört nur Bi. an, und der Grund dafür ist ganz unklar, wenn nicht die Strophe mitspricht. —

28 »Er erlöste meine Seele vom Hineinfahren ins 'Geschoss'
»Und meine lebendige darf am Licht sich weiden.«
29 Sieh, alle dies tut Gott
Zweimal, dreimal an einem Manne,
30 Seine Seele von der Grube zurückzuholen,
Ihm leuchten zu lassen das Licht des Lebens.
31 Lausche, Hiob, höre mir zu,
Schweig still, so will ich reden,
32 Hast du etwas zu sagen, entgegne mir,
Sprich, denn ich wünsche deine Rechtfertigung.

33 Hast du aber nichts, so höre mir zu,
Schweig, dass ich dich Weisheit lehre!

Die zweite Zeile bringt über die Sünde des Begnadigten wieder nur allgemeine Aussagen. — ולא שוה לי unterliegt vielerlei Bedenken. Die Uebersetzung »es ist mir nicht Gleiches geworden, es ist mir nicht nach Verdienst vergolten« beruht nur auf einem frommen Wunsche. Nach den zahlreichen Parallelstellen liesse sich nur übersetzen »er ist mir nicht ähnlich (geworden)« oder allenfalls nach Est 3 8 »es ziemt sich nicht für mich« oder Est 5 13 »es genügt mir nicht«. Dazu kommt, dass die Zeile entschieden zu kurz ist. Nach LXX am Schlusse כְּחַטָּאתִי hinzuzufügen (Bi.) erleichtert die Auffassung von שוה wenig und ist sehr unsicher, weil das ὧν ἥμαρτον wahrscheinlich das חטאתי von b wiedergibt. Was in der Zeile fehlt, ist vielmehr das Subjekt, das zugleich für 28a mitgenannt sein muss; nämlich Gott. Lies deshalb וְאֵל לֹא. Dann wäre ein שִׁוָּה oder הִשְׁוָה in dem Sinne zu wagen, den Bi. und Cheyne zu 11 6 angenommen haben. Meint man ändern zu müssen, so wäre שִׁלַּם wohl besser als Si.'s הֵשִׁיב. — **28** Gehört notwendig noch zu dem Danklied des Erlösten als dessen positive Hälfte; daher ist das Ḳerê נַפְשׁוֹ und וְחַיָּתוֹ falsch. — מעבר בשחת ist sonst nirgends gebräuchlich. Man setze entweder das in v. 34 ausgeschiedene מֵרֶדֶת שחת hier ein (vgl. Ps 30 10. 55 24. Ez 28 8), oder man lese מעבר בַּשֶּׁלַח (v. 18. 36 12), was vorzuziehen ist. Die Verderbnis wird durch v. 30 veranlasst sein. — **29** יפעל bedeutet dasselbe wie das ידבר v. 14; sein Reden ist ein Handeln. Gott ist langmütig, er lässt es sich nicht leid sein, fruchtlose Bemühungen zu wiederholen. Man kann die klare Meinung Elihu's nicht schlimmer entstellen, als wenn man mit Merx (Schenkel's Bibellex. III S. 95) vor v. 29 ergänzt: »Aber Gottes Geduld hat ein Ende«. Solches Verfahren richtet sich selbst. Vgl. oben zu v. 13 und Bu.[1] S. 12f. — פַּעֲמַיִם nicht פְּעָמִים, wie die Vss. verstehn. Für den Ausdruck der unbestimmten Zahl durch Hinzufügung der nächsthöheren vgl. zu 5 19. — **30** לֵאוֹר soll für den Inf. Niph. לְהֵאוֹר stehn, vgl. etwa לֵעָנוֹת Ex 2 10 (G-K 51. A. 1): »bestrahlt zu werden vom Lichte des Lebens«. Dass das ursprünglich sei, kann man bezweifeln; doch hilft Wr.'s לָאִיר für לְהָאִיר wenig, da das Objekt fehlt. Durch v. 28 wird לִרְאוֹת nahe gelegt. — v. 29 und 30 fehlten in LXX, wahrscheinlich durch Uebersehen bei dem ähnlichen Schlusse von v. 28 und 30 (vgl. zu dem verwickelten Hergang, durch den der jetzige Text entstanden, Di. Tk S. 18f. [1362f.]); Bi. streicht die Verse. Doch ist die Schlusszusammenfassung unentbehrlich; auch v. 29 allein würde kaum genügen. — **31—33** Vers 31 und 33 sind offenbare Doppelgänger, sie decken sich dem Sinne und der Hälfte der Worte nach. So schreibt kein Schriftsteller sich selber ab. V. 31 ist unentbehrlich, 33 verkennt, dass die Möglichkeit des Schweigens in jenem bereits erörtert ist, oder meint doch, dass sie als die zutreffende am Schlusse stehn müsste. Man streiche also v. 33. Gründlicher sind LXX verfahren, indem sie nur 31a wiedergeben. Sie konnten sich das erlauben, weil der parallele Versbau für sie nicht vorhanden ist; Bi. aber muss,

34 [1]Und Elihu hob an und sprach:
[2]Höret, ihr Weisen, meine Worte
Und ihr Gelehrten, lauschet auf mich,
[3]Denn das Ohr prüft die Worte,
Wie der Gaumen 'die Speise' schmeckt;
[4]Wir wollen uns das Rechte ergründen,
Miteinander erforschen, was gut.
[5]Denn Hiob sagt: ich bin im Recht,
Aber Gott hat [mir] mein Recht genommen,

---

um ihnen Recht geben zu können, aus 31a und 34 1 einen Vers zusammenschweissen. Dabei wird ihm der letztere zu וְיַעַן אֱלִיהוּ אֲמָרָי, »übersetze: so werde ich für Gott das Wort führen«. Die dieser Umschreibung vermutlich zu Grunde liegende Auffassung »so antworte Gott in meinen Worten« wäre von einer Gotteslästerung kaum zu unterscheiden. Zum Glück ist sie sprachlich unmöglich und fällt nicht Elihu zur Last. — **32** Vgl. dazu v. 5. Die Aufforderung zu reden sagt dem Leser, dass Hiob nicht deshalb schweige, weil Elihu ihn nicht zu Worte kommen lasse, sondern weil er nichts zu erwidern habe. Man hat sich eine Pause zu denken, die auch durch die neue Einführung der zweiten Rede 34 1 angedeutet werden soll. — Die Punktierung von צדקך lässt חזיתי sich mit dem Inf. ohne ל verbinden wie 13 3. 21 14 (9 3 mit ל). Es heisst dann »ich möchte dir gerne Recht geben«, was zweifellos ein sehr guter Sinn ist. Zum Pi'el vgl. zu 32 2, dort im Einschub. Ebenso möglich ist צִדְקָךְ, Acc. des Nomens (Hos 6 6 und oft), צדק wäre dann hypothetisch gemeint (vgl. 10 14 und öfter), dem Sinne nach gleich »Rechtfertigung«, aber ohne dass Elihu als Subjekt gedacht wäre, was wohl vorzuziehen ist. — **33** אֶלָּה im A. T. nur noch 15 5. 35 11. — Dass der Vers ein Zusatz ist, wird auch durch die neue Aufforderung zu hören 34 2 bewiesen, die sich obendrein nicht an Hiob allein, sondern an einen grösseren Kreis richtet.

Cap. 34. Die zweite Rede Elihu's bringt die Verteidigung der Gerechtigkeit Gottes gegen Hiob's Angriff. Von dieser bildet c. 34 die erste Hälfte: es fasst Gottes Tun an sich und im grossen ins Auge, während die zweite Hälfte in c. 35 von der persönlichen Erfahrung des einzelnen Menschen ausgeht. Der Bau entspricht dem der ersten Rede: zuerst eine einleitende Anrede (v. 2—4), dann die Aeusserungen Hiob's, die als Grundlage dienen (v. 5. 6, bezw. 5—9), dann die Behandlung der aufgeworfenen Frage (v. 7, bezw. 10ff.). Von der letzteren lassen sich die grossen Züge wohl erkennen; aber der Wortlaut hat in ungewöhnlichem Masse gelitten. Einleuchtende Verbesserungen sind hie und da möglich; anderwärts ist die Hoffnung auf gründliche Abhülfe gering. Auch mit der Möglichkeit von Einschüben ist angesichts der Beobachtungen an c. 32 f. zu rechnen.

2 Elihu nimmt noch einmal die Wendung zu dem ganzen Kreise auf, von der er in c. 32 ausgegangen ist. Die Weisen sind natürlich nicht die Freunde (dagegen 32 7ff.) oder überhaupt bestimmte Personen, sondern wer unter den Zuhörern (und aus des Dichters Sinne den Lesern) auf diesen Namen Anspruch machen kann. Sie sollen zuhören, um seine Ausführungen zu prüfen und etwa ihr Gutachten abzugeben. Das letztere fasst er dann in v. 34ff. selbst zusammen. — **3** Mit einem Seitenblick auf Hiob gesprochen (12 11): er sagt es ja selbst. Nach jener Stelle ist auch das sinnlose יטעם לְאָכֵל »er schmeckt, um zu essen« zu verbessern in לוֹ אֹכַל (vgl. denselben Fehler 33 22). — **4** Vgl. I Th 5 21. — LXX überschlagen v. 3. 4, beweisen aber durch ihr *τὸ καλόν* hinter *ἐνωτίζεσθε* am Schlusse von v. 2 = טוב oder בַּהֲטוֹב am Schlusse von v. 4, dass sie die Verse gelesen und nur zusammengezogen haben. Es gehört ein felsenfester Glaube an LXX dazu, wenn B i. umgekehrt v. 2 herstellt הַאֲזִינוּ בַּהֲטוֹב. — **5** Vgl. 13 18. 27 2, wört-

6 Trotz meines Rechtes soll ich lügen,
Mein Pfeil ist unheilbar ohne Vergehen:
7 Wer ist ein Mann wie Hiob,
Der Lästerung trinkt wie Wasser,
8 Und sich zur Gesellschaft der Uebeltäter schlägt
Und zum Umgang mit den Frevelleuten!
10b Es sei ferne von Gott, 'ein Frevler zu sein',
Und vom Allmächtigen, Unrecht 'zu tun'.

9 Dass er spricht: der Mensch hat keinen Nutzen davon,
Wenn er sich gut hält mit Gott.
10a Darum ihr Leute von Verstand, höret auf mich:

---

liche Anführungen. — **6** על »trotz« wie 10 7. 16 17. — אכזב ebenso modal gefärbt wie אֶרְשַׁע 9 29. Neben dieser Stelle (v. 29—31) bieten 10 6f. 16 7f. (vgl. dazu oben), vgl. auch 9 15, die besten Belege für diese freie, aber knappe, schöne und zutreffende Anführung. Das Schicksal, das Aussehen Hiob's stempelt ihn zum Lügner, wenn er seine Unschuld und sein Recht behauptet. Ley gewinnt mit הַעַל eine Hebung auf Kosten des Sinnes, da eine Frage hier unmöglich ist. — אנוש von Wunden Mch 1 9. Jer 15 18. 30 12; חצי ist die Pfeilwunde, in kühner Weiterbildung von 6 4, vgl. 16 13. Dass Hiob sein Leiden für unheilbar ansieht, braucht kaum bewiesen zu werden (vgl. 17 13ff.). — **7** Zu b vgl. 15 16. אִישׁ שֹׁתֶה כַמַּיִם עַוְלָה, dort von den Menschen überhaupt gesagt, um Hiob das Geständnis seiner Schuld zu erleichtern. Ist eine Anspielung beabsichtigt — was nicht als sicher gelten darf, da die Redensart שתה כמים mit Unerquicklichem verbunden sehr nahe liegt (vgl. auch 3 24) — so zeigt sich in der gewollten Abweichung לעג für עולה wieder klar der Gegensatz zwischen Elihu und den Freunden. Dort Tatsünde vor dem Leiden, hier Versündigung nach dem Leiden durch lästerliche Reden. Der schärfste Ausdruck dafür tut Hiob kein Unrecht und kann ihn hier, wenn er wirklich aus c. 33 gelernt hat in seinem Leiden einen Heilsratschluss zu sehen, nicht mehr kränken. Mit Unrecht begründet also Bi. die Streichung des Verses nach LXX damit, dass derartige Ausfälle angesichts 42 8 bei Elihu undenkbar seien. Doch mögen schon LXX so gedacht haben. Früher (1862 p. 45) hielt Bi. 34 7. 35 16. 36 17. 20f. gegen diesen Irrtum der LXX fest. — **8** וארח Perf. cons., das Imperf. ישתה fortsetzend. Bi. streicht das ו nach LXX zugleich mit v. 7. — »Und hinüberwandert u. s. w.« bezeugt ausdrücklich, dass Hiob in diese Gesellschaft nicht gehöre, sondern erst mit diesen seinen lästerlichen Aeusserungen mutwillig, oder in Wirklichkeit unbedacht, sich mit ihr gemein mache. Je stärker die Ausdrücke, umso besser das Leumundzeugnis für Hiob, umso eindringlicher die Warnung. Ob sich Elihu damit »ganz dem Urteile des Eliphaz 22 15f. anschliesst« (Di.), mag man aus dem zu 22 13 Bemerkten und aus 22 5—9 entnehmen. — וללכת auch von וארח abhängig. Bi. streicht das ו nach LXX. — **9** Ob man כי mit »dass [quod], sofern« übersetzt oder mit »denn«, immer will dieser Satz angeben, wodurch Hiob sich der in v. 7f. behaupteten Lästerungen schuldig macht. Das ist aber bereits in v. 5f. an der richtigen Stelle geschehen, v. 9 hinkt also störend und wesentlich abschwächend nach. Er stört auch durch seinen Inhalt, denn die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes wird hier nur aus Gottes Wesen heraus erörtert; ihre andre Seite, den Erfolg des sittlichen Verhaltens für den Menschen, zieht erst c. 35 in Betracht, und zwar auf Grund neuer Anführungen aus Hiob's Reden (v. 2f.), die sich dem Inhalt und zum Teil der Form nach mit der in diesem Verse decken. Ob die Anführung zutrifft, wird daher erst dort zu untersuchen sein. Ferner kommen סכן intransitiv »Nutzen haben« gegen 15 3. 22 2. 35 3 und רצה עם »sich vertragen mit« (vgl. הִסְכִּין 22 21) nur hier vor, der Parallelismus ist recht lahm. Der Vers ist also als Interpolation nach c. 35 zu streichen. — **10** Wahrscheinlich ist

11 Vielmehr, was der Mensch tut, das vergilt er ihm
Und nach dem Wandel des Menschen lässt ers ihn treffen.
12 Ja wahrhaftig, Gott 'ist kein Frevler'
Und der Allmächtge beugt nicht das Recht.
13 Wer hat ihm 'seine' Erde anvertraut
Und wer 'bewahrt' die ganze Welt?
14 Wollte er seinen Hauch wieder einziehen
Und seinen Odem an sich nehmen,
15 Alles Fleisch zumal müsste verscheiden
Und der Mensch zum Staube zurück.
16 Und 'bist du' verständig, höre dies,
Gib Acht auf den Laut meiner Worte!

---

dabei auch 10a mit eingeschoben, eine höchst überflüssige Wiederholung von v. 2—4, aus v. 34 aufgeputzt. Bi. streicht das Glied ohne Textzeugen und ohne Begründung. — חללה defectiv wie Gen 18 25 gegen Hi 27 5. Dort ebenso mit ל der Person, aber mit אם und verb. fin. für die Handlung (wie II Sam 20 20), hier wie sonst überall mit מן. — Der allzu grossen Kürze der zweiten Zeile wird durch Bi.'s וְלַשַּׁדַּי (unnötig, vgl. z. B. 15 3) kaum abgeholfen; lies vielmehr נִפְעוֹל עָוֶל (vgl. 36 23, auch 34 32). Danach wäre auch wohl מֵרְשַׁע zu lesen (vgl. v. 12, richtig gelesen, auch 9 29. 10 7). — עול hier und v. 32 für עַוְלָה 36 23. (33) und im übrigen Buche, daneben עֹלָתָה 5 16. — **11** Das zweite Glied will sagen »wie der Weg, so das Ziel«. — **12** אך־אמנם 19 4. — הַרְשִׁיעַ kann hier nicht heissen »verdammen« wie 9 20. 10 2. 15 6. 32 3. 34 17. 29, sondern nur »frevelhaft handeln«, und Kleinert meint (a. a. O. S. 298), das würde allein genügen, die Unechtheit der Elihureden zu erweisen. Das beweist wenig Einblick in die Beweglichkeit einer lebenden Sprache; die Stellen v. 17. 29 sollten allein genügen, sie hiefür zu erweisen (vgl. auch Bu.[1] S. 131). Indessen wird hier besser das Ḳal יַרְשַׁע gelesen (vgl. zu v. 10); der Vocalbuchstab ist irrig ergänzt, weil b ein actives Verbum bringt. — Zu b vgl. 8 3a. b. — **13** Nicht »wer neben ihm nimmt sich an?«, noch »wer untersucht gegen ihn?«, sondern »wer hat ihm aufgetragen, zur Obhut übergeben?« wie 36 23 in ähnlicher Wendung, Num 4 27. Esr 1 2. — אַרְצָה (Mil'el) ist sonst die Locativform (Gen 11 31 u. s. w.), hier unmöglich. Selbst eine alte Accusativform ist bei dem zweiten Vorkommen 37 12 ausgeschlossen, sodass man sich wundern möchte, dass die Punktatoren nicht eine einfache Femininform אַרְצָה (Milra') angenommen haben. Das Richtige für beide Stellen hat Bi., nämlich אַרְצֹה (vgl. zu גוה 20 25 und G-K 7. 2a). Den Beweis erbringt Prv 8 31 vgl. mit Hi 37 12. — שָׂם nicht = לֵב שָׂם; »wer hat auf ihn gelegt?« würde עליו erfordern; »wer hat gesetzt, geschaffen?« hat an 20 4, nicht an 38 5 eine Stütze, ist aber so absolut doch nicht leicht, noch dem Sinne nach sehr erwünscht. Man lese lieber שָׂמַר. — **14** »Wenn er auf sich seinen Sinn richtete, auf sich achtete, an sich dächte« gäbe wohl einen guten Sinn, aber keine genaue Parallele zu b. Dort fällt רוחו ונשמתו als Ueberfülle auf. In a lesen die Orientalen als Ketîb יָשִׁיב für ישית, letzteres nur im Ḳerê. Offenbar sind ישים לבו und ישיב רוחו (für »Atem holen, den Atem einziehen« 9 18) Varianten, von denen die letztere vorzuziehen ist. Sie scheint auch LXX *εἰ γὰρ βούλοιτο συνέχειν* wiederzugeben, vgl. auch 32 8. So Bi.; Ley streicht umgekehrt רוחו. — **15** גוע dem B. Hiob (8 mal, darunter noch 36 12) mit der Priesterschrift des Hexateuchs (12 mal) fast allein eigentümlich; sonst nur 4 mal. — עלי nachlässige Schreibung für אֵלַי (vgl. 10 9). — Die Verse 13—15 gehören zum Schönsten und Schlagendsten, was das A. T. bietet. Aus Gottes durch nichts bedingtem Wesen, aus der Bedingtheit der ganzen Welt durch ihn wird der Beweis geführt, dass Ungerechtigkeit in ihm undenkbar ist. Das Wohl der Welt ist sein eignes und kann niemals mit diesem in Widerstreit geraten. Ps 104 29f. Koh 12 7 sind verwandt, aber sie ziehen nicht die Fol-

17 Kann auch, wer das Recht hasst, bändigen,
Oder willst du den Gerecht-Gewaltigen verdammen?
18 Der zum König spricht: du Nichtswürdiger!
Du Bösewicht! zu den Fürsten,
19 Der die Person der Grossen nicht ansieht
Und nicht bevorzugt den Edlen vor dem Geringen,
Weil sie alle seiner Hände Werk.
20 Im Nu müssen sie sterben und zu Mitte der Nacht,
'Die Edlen' kommen ins Wanken und müssen dahin
Und der Starke 'wird' fortgetan, nicht durch [Menschen]hand.

---

gerungen. — **16** In בִּינָה (Mil'el) gehn die Accentuatoren wieder fehl wie in ארצה v. 13. Denn der verlängerte Impt. ist nach אם nicht möglich. Ausreichenden Sinn gibt vielmehr בִּינָה als Milra' (so Targ. und viele Neuere) »und wenn [dir] Einsicht ist«, nur dass man לְךָ ungern vermisst. Wahrscheinlich liegt Verderbnis aus בִּינֵךְ vor. Wenn das wenig höflich ist (Di.), wie soll man dann über die Einleitungen der Freundesreden von c. 8 an urteilen? — Die neue Aufforderung führt einen neuen Gesichtspunkt ein. — **17** Nur Gerechtigkeit kann den Bestand einer Herrschaft auf die Dauer verbürgen; eine ungerechte muss endlich zerfallen. Daraus folgt, dass wer die höchste, unvergängliche Herrschaft führt und die sittliche Weltordnung selber handhabt, auch die höchste, unwandelbare Gerechtigkeit in sich verkörpert. — חאם wie 40 8. — חבש wie 40 13 »bändigen, knebeln« für »herrschen«. — צדיק כביר ein zusammengesetzter Begriff wie צדיק תמים 12 4. Die contradictio in adjecto wird durch den Zusatz von צדיק handgreiflich gemacht. — כביר vgl. zu 8 2. — **18** Die Versuchung den Inf. הַאָמֹר oder besser nach 40 2 Inf. abs. הָאָמוֹר (Bi. unnötig הֵאָמֵר, Inf. Niph. ohne Fragewort, in demselben Sinne) zu sprechen war gross, da damit durch den Vergleich mit menschlichen Verhältnissen eine genaue Parallele zu 17 b geschaffen wird: »Darf man doch selbst zu einem irdischen Könige nicht sagen u. s. w.« Aber das führt nur auf die bedenklichen Abwege, die Hiob in c. 9 eingeschlagen hat, und zerstört den Anschluss von v. 19. Statt diesen durch Umstellung zu gewinnen (Wr. ordnet das Capitel versuchsweise v. 1—12. 19—29 b. 13—18. 29 c—37), hat man einfach הַאָמֹר zu punktieren (LXX, Vulg., viele Neuere). Er selbst legt den Massstab der Gerechtigkeit an alle irdischen Könige an. — Bi. zieht den Vers mit LXX in ein Glied zusammen und ist dann im Stande, die 3 Glieder von v. 19 passieren zu lassen. Willkür aber ist es, wenn er als Bestand der LXX האמר למלך רשע gibt. Denn das *παρανομεῖς* der LXX gibt בליעל wieder, wenigstens steht das Nomen *παράνομος* Dtn 13 13. Jdc 19 22. II Sam 16 7 u. s. w. (10 Stellen) für בליעל, nur Prv 29 12 für רשע. Hier verleiten ihn die 7 Silben. In Wirklichkeit hat LXX b als völlig parallel übergangen. — **19** נשא פנים vgl. zu 13 8. — נָצַר nicht anders sondern genau ebenso wie 21 29 »beachten, berücksichtigen«, wie sonst ידע, vgl. zu dieser Stelle. — שׁוֹעַ wie Jes 32 5; die Uebersetzung will nur das ungewöhnliche Wort andeuten. — Zu c vgl. 31 15. — **20** חצות לילה zur Zeit, wo es niemand ahnt, vgl. für Wort und Sache Ex 11 4, für das erstere allein Ps 119 62, für die letztere Jer 49 9. I Th 5 2. Apk 3 3. 16 15. — Dass Bi. die Zeile nach LXX streicht, ist kühn, da deren Wortlaut in v. 20 kaum mit MT zusammengehalten werden kann. — יִגְעֲשׁוּ עָם »es werden erschüttert die Leute(?)« ist sehr ungeschickt. »Völker heisst עם nicht. Auch muss man neben אביר und nach dem ganzen Zshg. ein Wort für Hochstehende, Bevorzugte erwarten. Leicht wäre יִגַּע שׂוֹעַם abzuteilen (Acc. wie Gen 26 29. Rt 2 9, besser freilich בְּ); aber der ganze Vers scheint, nach dem לא ביד zu urteilen, Gott im Hintergrunde zu lassen. Lies deshalb lieber יִגְעֲשׁוּ שׂוֹעַם. Die Pluralendung von ויסרו (»man entfernt«?) passt ebensowenig, sie dürfte nach ויעברו verschrieben sein. Auch hier ist יוּסַר einem יָסִיר vorzuziehen. — לא ביד vgl. II Sam 23 6. Dan 2 34, ähnlich Zch 4 6

21 Denn seine Augen ruhen auf des Menschen Wandel
Und all seine Schritte sieht er,
22 Es gibt kein Dunkel und gibt kein Grauen,
Darin sich verstecken könnten die Uebeltäter.
23 Denn er legt dem Menschen keinen 'Termin' auf
Vor Gottes Gericht zu erscheinen,
24 Er zerschmettert Gewaltige ohne Untersuchung
Und setzt Andre an ihre Stelle.

25 Darum kennet er ihre Taten
Und stürzt [sie] bei Nacht, so sind sie zermalmt,

---

und oben c. 20 26. — 21 ff. Die Strafe erfolgt stets und sofort, denn Gott sieht alles und bedarf keiner langen Untersuchung. Die Gedanken berühren sich mit Hiob's Aeusserungen in 31 2—4. 14. 23, v. 22 besonders mit Ps 139 11f. — 23 »Denn er braucht nicht noch [erst, lange] auf einen Menschen zu achten [שׂים für לב שׂים], dass er zu Gott ins Gericht komme, vor Gottes Gericht erscheine« gibt keinen verständigen Sinn, auch לְהֹלְכוֹ würde wenig daran bessern, der Gebrauch des עוד erregt Bedenken. Hoffm. übersetzt kühn: »Auf niemand nimmt er weiter Rücksicht, der etwa mit Gott ins Gericht gehen will, [indem er spricht]«: und verweist den Vers hinter v. 28. Si.'s אֶת- »mit« für אֶל- bessert nichts; man müsste dann gleich אֶתּ = mit dem Menschen für אל־אל lesen. Das Richtige hat Wr. gefunden, nämlich יָשִׂים מוֹעֵד für ישׂים עוד (vgl. Ex 9 5, zu b Hi 9 32). Kleinert möge daraus ersehen, wie sehr Elihu die juristische Haltung des übrigen Buches teilt. — Bi. streicht den Vers, angeblich nach LXX; doch ist nur a aus Th nachgetragen, und die andre Zeile umschreibt den ganzen Vers. — 24 רעע aramaisierend für רצץ wie Ps 2 9, vgl. besonders נתע 4 10 mit נתץ 19 10. — לא חקר hier und 36 26 wie 5 9. 9 10 אין חקר (vgl. לֹא תֵדָךְ 12 24), überall »ohne Untersuchung«, nur sonst »ohne dass sie möglich«, hier »ohne dass sie nötig wäre«. — Besser wird man וַיַּעֲמֵד punktieren. Vgl. zu b 8 19b. — Wieder streicht Bi. b unter Berufung auf LXX; aber sie haben keine Lücke, sondern nur ein quid pro quo. — 25 ff. Von hier an bis mindestens v. 31 ist der Text von ungewöhnlich schlechter Beschaffenheit. Zum einen Teile wird es sich um Beschädigungen handeln, zum andern aber um erhebliche Interpolationen. Wenigstens verliert sich, was zu entziffern ist, zum Teil in breite Schilderung, die der bisherigen zielbewussten Beweisführung wenig würdig ist. Das gilt besonders von v. 25—28, gegen die schon die ungeschickte Verknüpfung (v. 25. 27 zu Anfang) einen starken Verdacht begründet. — 25 לכן heisst »darum«, niemals »darum dass, weil«. So lässt es nur das eine Verständnis zu, es sei aus dem Gerichte über die Frevler zu schliessen, dass Gott ihre Taten kenne. Dieser an sich leere Schluss ist hier umsoweniger am Platze, als die erschlossene Tatsache v. 12 f. bereits umgekehrt, als Grundlage für das Gericht über die Frevler, verwertet ist, ohne erst durch einen Schluss ermittelt zu sein. Das לכן durch Vermutung zu verbessern (Bi.[1] כֵּן, Bi.[2] כִּי) würde der Mühe lohnen, wenn der Vers als solcher sich als notwendig oder wertvoll erwiese, nicht aber gegenüber einer völlig überflüssigen Wiederholung. Verständlich ist er nur als Glosse zu v. 21 f.: »Weil Gott alles sieht (21) und die Frevler sich nicht vor ihm verbergen können (22), darum erkennt er ihre Taten u. s. w.«. Vom Rande her müsste die Glosse falsch eingerückt sein, begreiflich genug, da v. 23 f. dicht an 22 anschliessen. — נֵעָבֵד rein aramäisch für נעשׂה (33 17), nur hier. — וְהָפַךְ »und stürzt [sie] um« (nicht »er wendet Nacht«, d. h. »führt durch Wendung Nacht herbei«); Si. ergänzt das Suffix וְהָפָכָם. Bi.[1] wollte וְהֻפַּךְ lesen, nach aramäischer Bedeutung »nocte proxima«. So oder so stellt sich b als Wiederholung neben v. 20. — Bi.[2] streicht b nach LXX bis auf das letzte Wort. Dieses findet er als יִרָּעכוּ »sie werden ausgelöscht« in dem ἔσβεσε der LXX zu Anfang von v. 26 wieder und stellt so 26 a her: ירעכו רשׁעים. Vielleicht ist die Gleich-

29a, b Doch verhält er sich ruhig, wer darf dann verdammen,
Und verbirgt er das Antlitz, wer mag ihn schauen,

26 'Sein Grimm zerbricht' die Frevler
Er geisselt sie, wo [alle] es sehen,
27 Darum, weil sie von ihm gewichen
Und all seine Wege nicht anerkennen,
28 Um des Niedrigen Geschrei vor ihn zu bringen,
Dass er der Elenden Geschrei vernimmt.

29c So über ein Volk wie über den Menschen,

---

setzung der beiden Worte berechtigt; aber damit wäre nur bewiesen, dass LXX 25b gelesen haben. Uebrigens ist וַיַּכֵּאוּ besser (5 4, vgl. 4 19). — **26** סִפֵּק »schlagen (geisseln?)« nur hier, anders v. 37. »Man klatscht sie aus« d. h. verhöhnt sie (Hoffm. nach 27 23) genügt weder noch lässt der Acc. es zu. — תַּחַת nicht »unter, zwischen«, noch »an der Stätte«, sondern nur »anstatt« = »als wenn sie Frevler wären«, also etwa = בְּ. Der Zusammenhang aber setzt, da von Gerechtigkeit die Rede ist, von Anfang an voraus, dass die betreffenden Grossen wirklich Frevler sind. So könnte etwa ein Anarchist sprechen, dem die Tatsache der Herrschaft oder des Einflusses schon Verbrechen genug ist, oder leichter noch ein Sklave, dem alles, was Grosse tun, erlaubt scheint. Bi.[1] beseitigte die Schwierigkeit, indem er תָּחָת punktierte und als Subjekt hinter רשעים (zur Erklärung des Ausfalls besser hinter תחת) חֲמָתוֹ ergänzte: »sein Grimm zerbricht (Jes 9 3) die Frevler«. Damit wurde סִפֵּק zu erwünschter Verlängerung von b frei. So für b auch Bi.[2], für a vgl. zu v. 25. — במקום ראים »an dem Orte von Sehenden« d. h. wo Zuschauer sind, ein wunderlich abschwächender Ausdruck für »vor aller Welt, vor Aller Augen«. Abhülfe versuchte Wr. durch רְפָאִים für ראים, graphisch leicht genug. Er sieht dann darin die גִּבּוֹרִים von Gen 6 4, zugleich einen Hinweis auf 22 15; der Ort wäre also die Totenwelt, wo der Gerichteten noch besondere Züchtigung wartete. Es ist sehr fraglich, ob der Vers solche Mühe lohnt, oder ob man ihn nicht in seiner unverhüllten Prosa zu belassen und mit v. 25 als Glosse zu streichen hat. — **27** f. Dass jene Frevler es recht eigentlich absichtlich darauf angelegt hätten, das Geschrei der Bedrückten vor Jahwe zu bringen, wäre ein recht gespreizter Gedanke, den man dem ursprünglichen Verf. schwerlich zutrauen dürfte. Obendrein steht aber nicht da »die darum die Armen geplagt und misshandelt haben, damit ihr Geschrei u. s. w.«, sondern »die darum von ihm abgewichen sind u. s. w.«. »Insofern« oder dgl. heisst על־כן nicht. Stellt man um על־כן אשר oder streicht man על־כן (Bi. nach LXX), so lässt sich להביא gerundivisch fassen »indem sie«, und v. 27 f. als Begründung der Strafe in v. 25 f. Das על־כן kann als Erläuterung an den Rand geschrieben und eingedrungen sein. Das ganze Verspaar aber ist mit seiner matten, breiten Ausdrucksweise ebenso deutlich Glosse zu dem v. 18—20 gelehrten Verhalten Gottes den Grossen gegenüber, wie v. 25 f. zu v. 21—23. — **27** Vgl. zum Ausdruck 21 14. — **28** עליו wohl nur für אליו. — ישמע Auflösung der Infinitiv-Construction, vgl. zu 33 17.

29 ff. Die dunkelste Stelle des Capitels, die ganz zu entwirren wohl nie gelingen wird. Den sichersten Faden bietet v. 29. Die ersten beiden Glieder bilden je einen Vorder- und Nachsatz, der erstere setzt ein Tun oder Verhalten Gottes, der letztere spricht dem Menschen für diesen Fall Recht oder Möglichkeit des Tadels oder des Eingreifens ab. Da nun Gott durchgängig als Hort der Gerechtigkeit dargestellt ist, gegen dessen Tun Einspruch zu erheben niemandem einfallen wird, so kann das hier gesetzte göttliche Tun nicht mit dem bisherigen (von v. 18 an) gleichartig sein, sondern muss im Gegensatz dazu stehn. Dem entspricht das gegensätzliche והוא zu Anfang und nicht minder die beiden Verba שקט und הסתיר פנים, beide ein untätiges Verhalten ausdrückend. Damit ist ausgeschlossen die Auffassung (Hitz. Di. Aa.) »wenn er Ruhe schafft«

30 'Wenn er zum König macht' einen ruchlosen Menschen,
'Einen Herrscher' aus den Fallstricken des Volks.
31 Denn hat 'man' wohl zu Gott gesagt:
»Ich trage, will mich nicht versündigen!

[nämlich gegen die schreienden Gewalttaten der Mächtigen], »und sein Angesicht verbirgt« [nämlich den Mächtigen die Gnade entzieht, sie also Zorn und Ungnade fühlen lässt]. Vielmehr rufen die Unterdrückten »stehe auf, wache auf, Jahwe!« (Ps 3 8. 7 7. 9 20. 35 23. 44 24. 59 6. Hab 2 19) oder auch אַל־תַּשְׁקֹט »ruhe nicht!« Ps 83 2, vgl. Jes 18 4, und ebenso »lass uns leuchten dein Antlitz!« oder »verbirg dein Antlitz nicht vor uns!« wofür es der Belegstellen nicht erst bedarf. Dergleichen lässt sich nimmermehr umkehren. Also setzt v. 29 den Fall, dass Gott einmal mit seinem gerechten Gericht verziehe, und das ist ein Punkt, der gar nicht übergangen werden darf. In solchem Falle soll man nicht voreilig richten. Diese Bedeutung gibt sich von selbst beim Anschluss an v. 28, wo von dem Geschrei der Unterdrückten die Rede ist, ganz leicht aber auch bei unmittelbarem Anschluss an v. 24. — יַשְׁקֵט als Hiph. kann zwar nach Jes 7 4. 57 20. Jer 49 23. Hi 37 17 »Ruhe halten« bedeuten; doch dürfte die Punktierung, zumal das von Gott nicht vorkommt, auf falscher causativer Auffassung beruhen. Lies daher יִשְׁקֹט. — יַרְגִּיעַ ist nach v. 17. 9 20. 40 8 so vortrefflich, dass יַרְגִּישׁ »beunruhigen« oder »lärmen« (Hitz. Del. Stud.) nur eine Verschlimmbesserung wäre. Das Pronomen »ihn« ergänzt sich von selbst. — ויסתֵּר Volunt. für Indic., wenn nicht ויסתֹּר zu lesen ist. — ישורנו »wer kann ihn dann schauen?« d. h. trotziger Versuch der Selbsthülfe ändert nichts, es gilt zu warten, bis Gottes Gerichte reif sind. Obgleich das zulässig ist, wäre hier eher an eine genauere Parallele zu ירשע, etwa מִי יְרַשְּׁרֶנּוּ »wer dürfte ihn tadeln?« (vgl. 40 1) zu denken. — c gibt eine Erläuterung zu a und b, unmittelbar abhängig von ישקט und ויסתר פ׳: »sei es nun über ein Volk, sei es über den [einzelnen] Menschen (hier auffallend für איש oder גבר) gleicherweise«, d. h. beide dürfen Gott nicht tadeln, wenn er einmal auf seine Hülfe warten lässt. Das ist freilich sehr prosaisch ausgedrückt und zudem nicht am Platze. Denn die Gerechtigkeit Gottes wird in c. 34 überhaupt nur an grossen Ereignissen, an Volksschicksalen, erwiesen, und v. 30 zeigt deutlich, dass es auch fernerhin dabei bleibt. Ein Interpolator oder Glossator hat es für nötig gehalten hervorzuheben, dass diese Ausführungen auch auf den Einzelnen, d. i. auf Hiob, Anwendung fänden, während der Verfasser dessen besonderen Fall absichtlich möglichst bei Seite geschoben hat und ihm selbst diesen Schluss zu ziehen überlässt. Streiche also c! — **30** מִמְלֹךְ »dass nicht herrsche« setzt eine gegen die Tyrannen gerichtete Tätigkeit Gottes voraus, beruht also auf der falschen Auffassung von ישקט. Richtig sprechen Th und Targ. (danach auch Neuere) בַּמְלִיכוֹ »indem er zum König macht«, ein besonderer Fall des Schweigens Gottes, das v. 29 voraussetzt. Dagegen spricht nicht ממקשי עם, weil es keineswegs für מַהֲרוֹת מוקשי עם parallel מִמְלֹךְ zu stehn braucht, sondern ebensogut die Menschenklasse bezeichnen kann, zu der der böse König gehört. Die Kürze des Gliedes ist in jedem Falle störend: bei unsrer Auffassung wäre ein מִשֵּׁל vor b möglich. Ferner könnte man so auch 29 c zu v. 30 ziehen; doch erweckt der Satz auch in dieser Verbindung nicht mehr Zutrauen. — Verfehlt ist der Versuch (Stud. und Hoffm.) v. 29 f. als Einwand eines Gegners zu fassen (vgl. auch zu v. 23). — **31** f. bilden eine durch כי אל־אל האמר eingeführte direkte Rede. Davon ist v. 32 ganz durchsichtig, eine fromme ergebene Bitte an Gott. Das gibt, da der Vers sich schlicht an v. 31 anreiht, auch für diesen die Gewissheit frommen Inhalts. Danach ist הֲאָמַר richtig punktiert: »hat er wohl gesagt?« (nämlich so, wie er sollte); falsch wäre die Punktierung als Infinitiv הֵאָמֹר »darf man sagen?« oder Niph. הֵאָמֵר »lässt sich sagen?«. Das einleitende »denn« kann nur begründen, weshalb es jemandem nicht gegangen, wie er wünschte; das kann hier nur der Unzufriedene von v. 29 sein, dem Gott zu lange mit seinen Gerichten zögert. Er ist selber schuld daran, weil er zu Gott nicht gesagt, wie er sollte. Auffallend ist die Einzahl, die durch מי kaum

32 Sollte ich was nicht sehn, lehre du es mich,
Wenn ich Unrecht getan, ich tu's nicht wieder!«?
33 Soll er " nach deinem Sinn vergelten, da du's verwirfst?
" Du musst wählen, und nicht ich,
Und was du weisst, das sage!

---

gerechtfertigt wird. Das »ich« der direkten Rede wäre auch mit einem הֶאֱמַרְתִּי vereinbar; doch kann es leicht die Aenderung herbeigeführt haben. Leicht wäre statt dessen die Aenderung לֶהֱאֱמֹר (Bi.[1]), wodurch der Satz aus einer begründenden Frage zu einer Belehrung wird: »[Wer darf verdammen? v. 29] Vielmehr zu Gott soll man so sagen:« — נשאתי לא אחבל hat viele Erklärungen gefunden (vgl. Di.); die einfachste bleibt »ich trage, will mich nicht versündigen«. Aber nicht »ich trage [die Strafe für meine Schuld], will mich nicht [ferner] versündigen«, wie man oft unter Gleichsetzung Elihu's mit den Freunden ausgedeutet hat; sondern »ich trage [geduldig, was Gottes Wille mir schickt], will mich nicht [durch keckes Aburteilen über Gottes Weltregiment] versündigen«. Dies ergänzt sich leicht aus v. 29 und ergibt nach vorwärts und rückwärts einen schönen Zusammenhang. Dass diese Auffassung die richtige ist, beweist v. 32, wo der Fromme Gott bittet, ihm die Ursache des über ihn verhängten Leidens mitzuteilen, und begangene Sünde nur als eine Möglichkeit unter anderen auftritt. — חבל wie Neh 1 7 (vgl. Dan 6 23). — Die neuerlichen Verbesserungsversuche von Ley und Voigt leiten nur irre. Die Möglichkeit tiefergehender Verderbnis soll nicht geleugnet werden. — **32** בלעדי אחזה »das ausser [dem was] ich sehe« = »was ich nicht sehe«; über das Fehlen des אֲשֶׁר vgl. G-K 155. 2; 130. 4. — Es ist unbegreiflich, wie man selbst in diesem Satze Ungebührliches hat finden wollen. Nach Di. liegt es darin, »dass er nur bedingt, wenn er Unrecht getan haben sollte, Besserung zusagt; ein wirklich Bussfertiger werde das unbedingt tun«. Auch wenn er von keiner Sünde weiss, wie z. B. Hiob? Aber das kann ja Elihu nicht annehmen!

33 Elihu nimmt wieder selbst das Wort auf und wendet sich an Hiob insbesondere. Klar ist, dass er ihn als solchen Unzufriedenen bezeichnet, der Gott lehren möchte, wie er vergelten sollte. Das Einzelne ist unklar, höchst wahrscheinlich durch Verderbnis. — מעמך vgl. 9 35. 10 13 u. s. w. — Das Suffix von ישלמנה findet keine Beziehung: entweder es ist falsch ergänzt, sodass nur וְשִׁלַּם zu lesen wäre, oder das ה: ist aus einem dritten Worte des Halbverses verstümmelt. שִׁלֻּמִים »kommt die Vergeltung von dir?« (Si.) schädigt den Sinn. — כי מאסת bezeichnet am leichtesten das Verhalten Hiobs, das zu solcher Frage Anlass bietet: »dass du verwirfst«. מאס absolut wie 7 16 (42 6?). Lieber läse man ein Objekt (Bi.[1] ergänzte: מאסת[כי־דְבָרַי אֵל]), das vielleicht wiederum in dem zweiten, entschieden störenden כי eine Spur hinterlassen hat. Dann hiesse das Folgende: »Du selbst magst die Wahl treffen, nicht ich«, d. h. die Antwort auf die in a gestellte Frage geben. Wollte man אתה תבחר zu מאסת ziehen: »du hast [Gottes Weltregierung] verworfen, so magst du [die richtige] wählen«, so müsste man ולא אני als falsche Ergänzung streichen. — Der LXX-Text bietet hier eine grosse Lücke. Hatch hatte v. 23(22?)—33 danach streichen wollen (vgl. dagegen Di. Tk S. 20 [1364]); Bi. streicht ausser v. 23 und Teilen von 24f. die Verse 28—33, in Uebereinstimmung mit dem Sahidicus und den wichtigsten hexaplarischen Zeugen. Di. lässt die Verse wesentlich deshalb übergangen sein, weil sie überflüssig schienen, und gesteht selbst die Entbehrlichkeit des ganzen Umfangs v. 25—33 zu. Die Verse 29—33 sind, richtig verstanden, nichts weniger als entbehrlich. Sie erst berücksichtigen die scheinbaren Ausnahmen von Gottes Gerechtigkeit in der Weltregierung, den Anstoss, den man daran nimmt, und das rechte Verhalten des frommen Menschen. Auch der Uebergang zu Hiob v. 33 ist unentbehrlich. Man überzeuge sich bei Bi., wie ihm der Zshg. abhanden kommt. Der Hauptgrund für die Uebergehung der Verse durch LXX wird vielmehr in ihrer fast durchgängig grossen Schwierigkeit zu suchen sein. Die wirklichen Einschübe v. 25—28 sind

34 Leute von Verstand werden mir sagen
Und ein weiser Mann, der mir zuhört:
35 »Hiob redet nicht weise
»Und seine Worte sind nicht verständig;
36 »'' Würde doch Hiob bis zum äussersten geprüft
»Ob der Erwiederungen gleich bösen Leuten,
37 »Denn er häuft Sünde auf Sünde,
»Klatscht unter uns 'in die Hände'
»Und macht viel Redens gegen Gott«.

---

grösstenteils von LXX beibehalten. — **34** Berufung auf die in v. 2 ff. Angeredeten. — **35** Die hier verurteilten Reden Hiob's sind notwendig die über Jahwe's Weltregierung (besonders 9 22ff. c. 21. 24). Das ganze Capitel handelt davon und lässt absichtlich Hiob's persönliche Erfahrung möglichst weit im Hintergrunde. — השכֵּיל inf. abs. wie Jer 3 15; dürfte mit Olsh. השכִּיל zu punktieren sein. — **36** f. deutlich noch von den angerufenen Zeugen gesprochen, Elihu lässt sie starke Entrüstung äussern, aber nur über Hiob's Reden seit dem Leiden, nicht über seine sittliche Vergangenheit. — אבי ist sicher nicht »mein Vater!«, sachlich wie der Form nach (Singularsuffix) gleich unmöglich. אֲבוֹי (Hoffm.) ist Prv 23 29 ein Schmerzensruf und damit hier unzulässig. Nach *οὐ μὴν δὲ ἀλλά* der LXX אֲבָל (Hitz.) oder kühner אֻלָּם (Si. Bi.) herzustellen empfiehlt sich nicht, weil ein starker Gegensatz hier nicht besteht. Perl. אִם (nach Ps 139 19) »wenn doch Hiob dauernd die Probe bestehen möchte!«. Möglich wäre allenfalls אָכֵן (vgl. zu 32 8), auch graphisch leicht. Gewöhnlich fasst man das Wort hier (und wohl irrig I Sam 24 12) als Wunschpartikel »bitte!« (zur Ableitung s. die Wörterbb., Di. und Wetzstein bei Del.² z. St.); doch ist, abgesehen von dem vereinzelten Vorkommen, eine solche hier ganz überflüssig. Streiche das Wort als Dittographie aus איוב zu Anfang von v. 35. — Sie wünschen Fortsetzung der Prüfung bis zum äussersten, also füglich bis zu ihrem Erfolge. Das ist kein schonender Wunsch, aber da das Ziel schon durch das Verbum als ein heilsames bezeichnet wird, auch kein unvernünftiger oder grausamer. Die Möglichkeit יבחן nach Streichung des אבי als einfaches Impf. »er wird geprüft« zu nehmen, mag nur erwähnt werden; für wahrscheinlich ist sie nicht zu halten. — Bi. liest ausser אֻלָּם statt אבי noch יִבְחַר statt יבחן, streicht עד und wagt dann die Uebersetzung »aber möchte doch Job lieber lautere Gesinnung [vgl. Hab 1 4 mit Jes 42 3, sowie Prv 21 28] wählen, als Erwiederungen nach Art von Sündern!«. — תשובות wie 21 34. — באנשי און »unter bösen Leuten« = »wie sie unter ihnen üblich sind« (vgl. vielleicht 36 14) oder כְּאנשי א׳, wie Olsh. nach einigen Mscrr. und LXX *ὥσπερ οἱ ἄφρονες* lesen will, kommt sachlich auf dasselbe hinaus. Immer wird Hiob den bösen Leuten gegenübergestellt als nicht ihres Gleichen und nur durch seine Reden zu ihnen sich gesellend, genau wie v. 8. — **37** ספק hier = שָׂפַק כַּפַּיִם 27 23 »in die Hände klatschen«, d. h. triumphierend höhnen. Vgl. ספק auch v. 26 neben שֶׂפֶק 36 18. Ebenso סְעָרָה 38 1. 40 6 neben שְׂעָרָה 9 17. Da בינינו יספוק ein sehr kurzes Versglied wäre, so ist wohl in Betracht zu ziehen, ob nicht von der Consonantengruppe יספק [כַּפָּיו] וירב das Eingeklammerte durch Uebersehen ausgefallen ist. — יֶרֶב Impf. apoc. Hiph. für יַרְבֶּה, vgl. zu 33 21. — Im ersten Gliede findet man das klare Bekenntnis Elihu's zu der Behauptung der Freunde, dass Hiob um vorher begangener Sünde willen von Gott heimgesucht sei und nun, statt sie zu bekennen und zu bereuen, durch Leugnen und Reden noch den offenen Abfall hinzufüge. Wäre das so, so müsste man auf Grund von 33 12. 17. 34 7f. 35 14ff. 36 6ff. den Vers streichen, als Zusatz eines Späteren, der Elihu irrig den Freunden gleichstellte. Man vgl. aber Jer 45 3 אוֹ־נָא לִי כִּי יָסַף יהוה יָגוֹן עַל־מַכְאוֹבִי, was auch nichts weiter heisst als »Jahwe häuft Schmerz über Schmerz auf mich«. Der Hebräer wechselt hier einfach mit dem Ausdruck, wo wir ihn wiederholen. Auch die verständigen Männer, die Elihu einführt, halten sich nur an

35 [1]Und Elihu hob an und sprach:
[2]Hältst du das für Recht,
Nennst es »meine Gerechtigkeit vor Gott«,
[3]Dass du sagst, was es dir nütze,
»Was hab' ich mehr davon als wenn ich sündigte?«
[5]Schau zum Himmel und sieh
Und blick zu den Wolken, die dir zu hoch sind:
[6]Wenn du sündigst, was kannst du ihm machen,
Und ist deiner Uebertretungen viel, was kannst du ihm tun?
[7]Wenn du gerecht bist, was kannst du ihm geben,
Oder was soll er aus deiner Hand empfangen?
[8]Dem Menschen wie du bleibt dein Freveln
Und dem Menschensohn dein Gerechtsein.

[4]Ich will dir Worte entgegnen
Und deinen Freunden mit dir.

---

das, was sie wissen, die Reden Hiob's. — Bi. entledigt sich des dritten Gliedes durch Streichung der Worte משע בינינו יסגיז, »vielleicht ursprünglich Glosse zu 34 26«.

Cap. 35. Das Capitel bildet die zweite Hälfte der Verteidigung der Gerechtigkeit Gottes; es fasst diese von der persönlichen Erfahrung des Menschen aus ins Auge. Hier möchte also die neue Einführung v. 1 fehlen; Bi. streicht sie als Nachahmung von 34 1 (vgl. dazu). Ob nun aus dem Sinne des ursprüglichen Verf. oder eines Späteren, will sie jedenfalls den Einschnitt betonen, der durch die Zusammenfassung des Ergebnisses zu Ende von c. 34 bezeichnet wird.

2 Da dem זאת das כי von v. 3 entspricht, kann nicht schon 2b die gerügte Aeusserung Hiobs bringen. Für צדקי ist daher nicht mit Olsh. צַדַּקְתִּי zu lesen »ich bin gerecht vor« oder »gerechter als Gott«. Vielmehr ist צדקי genaue Parallele zu משפט, und אמר heisst »nennen«, wie das Niph. נאמר in passiv. Sinne häufig (z. B. Jes 43) vorkommt. — **3** יסכן vgl. 15 3. 22 2. אעיל vgl. 21 15. — Subjekt zu יסכן ist zwar nicht צדקי aus v. 2, wohl aber liegt der wirkliche Zustand Hiobs, sein Gerechtsein, so vor der Hand, dass es ungenannt vorausgesetzt werden kann. Die indirekte Rede schlägt in b in die direkte um. Wie bei 19 28. 21 17 (s. dazu) entsteht die Frage, ob man dies durch לִי statt לְךָ beseitigen soll. Dagegen verdirbt die Aenderung יֹעִיל (Hoffm. Si.) »was nützt dir (o Gott), was hast du von meiner Sünde« gründlich den guten Sinn des Satzes. — מֵחַטָּאתִי steht wieder hypothetisch; vielleicht sollte man punktieren מֵחֲטֹאתַי (vgl. diesen Inf. Ez 33 12). — Was Elihu ihm hier in den Mund legt, hat Hiob nicht wörtlich gesagt; aber es ist die richtige Zusammenfassung des Inhalts von c. 29—31, von 27 2 verglichen mit v. 8—10, von allen seinen Klagen von Anfang an. Dass er 21 15 den Frevlern ähnliche Worte leiht, beweist nur die Richtigkeit des Vorwurfs 34 8. 36 durch sein eignes Geständnis. Misst er doch eben in c. 21 Gott die Schuld bei, dass die Frevler so sagen dürfen. Auch gegen des Eliphaz Worte 22 2f. ist an sich nichts einzuwenden; mit ihnen muss sich Elihu hier berühren. Was ihn unterscheidet, bleibt, dass er als Grund des Leidens eine Schuld Hiobs nicht voraussetzt. — Vgl. zu 34 9. — **4** רעיך gewiss die 3 »Freunde«, die am Gespräch teilgenommen, nicht die Genossen, denen Hiob sich nach 34 8. 36 beigesellt hat. Er will auch ihre Anschauungen berichtigen. Diese einzige Wendung zu den Freunden nach c. 32 ist sehr auffallend, dazu für den Zshg. ganz überflüssig und durch die Benennung »deine Freunde« (vgl. zu 32 1. 3) verdächtig. Streiche daher den Vers. So Bi. ohne Angabe des Grundes, wohl der Strophe zuliebe. — **5** Vgl. 11 8f. 22 12. — **6** Lies תִּזְעַל (vgl. G-K 67. 2). ב gegen ל (7 20. 22 17) hebt die Schädigung stärker hervor, unser »antun«; doch legt das לוֹ in b den Gedanken nahe, hier ebenso zu lesen. — Dieselbe Frage hat Hiob 7 20 in

9 Ob den vielen Bedrückungen erhebt man Geschrei,
Ruft Zeter ob dem Arm der Grossen,
10 Doch sagte 'man' nicht: »Wo ist Gott 'unser' Schöpfer,
Der Lobgesänge schenkt in der Nacht,
11 Der uns mehr gelehrt als die Tiere der Erde
Und über die Vögel des Himmels uns weise gemacht!«
12 Da schreit man denn, ohne dass er erhört,
Ob dem Uebermute der Bösen.
13 Bloss eitles 'Schreien' hört Gott nicht
Und der Allmächtige sieht es nicht an.
14 Vollends wenn du sagst, du sehest ihn nicht:
Die Entscheidung liegt vor ihm, so harre seiner!
15 Nun aber, da sein Zorn nicht straft
Und er um die Torheit sich nicht gross kümmert,

---

entgegengesetzter Absicht an Gott gerichtet. — Bi. streicht תעשה seiner 7 Silben wegen. — 7f. Vgl. hiezu insbesondere 22 2f.

9 ff. Gibt Fälle zu, die dem Gesagten zu widersprechen scheinen, führt sie aber darauf zurück, dass man seine Hülfe nicht bei Gott sucht und nicht fest genug auf ihn vertraut. — 9 Ob יזעיקו richtig als Hiph. gekennzeichnet ist (für »ein Geschrei erheben« nur hier), müssen wir dem Sprachgefühl dessen, der den Vocalbuchstab einsetzte, anheimgeben. — רבים »Grosse« (vgl. Ps 48 3); vielleicht ist nach v. 12 רעים zu lesen. — 10 אָמְרֻ = אָמְרוּ allein (Si.) hilft nicht, auch עֹשֵׂינוּ ist nach v. 9. 11 zu lesen. Dessen נו fiel vor נתן (נותן?) leicht aus, und das gab den Anlass, אָמַר zu lesen. — אלוה könnte Zusatz sein. — Das zweite Versglied drückt in bewundernswerter Kürze und Schönheit aus, dass, wenn die Not am grössten, Gottes Hülfe am nächsten sei. — Bi. (wie schon Hatch) streicht nach LXX 7b—10a und liest in 10b nach φυλακάς שְׁמֻרוֹת statt זמרות »der Wachen Nachts lässt strahlen«. Damit wird der Darlegung geradezu das Herz ausgeschnitten und für 10b ein wunderlicher Sinn gesetzt. Vgl. Di. Tk. — 11 מלפנו für מְאַלְּפֵנוּ (G-K 68. 2. A. 2), wohl nur verschrieben. — So geneigt man sein könnte, hier eine Anspielung auf 12 7f. zu sehen, wo Hiob die Tiere als Lehrer des Menschen einführt, wird man doch wegen des Zusammenhangs wie wegen des חִכַּם, das nicht bloss »unterweisen« sondern »weise machen« bedeutet, in den Tieren vielmehr ein zweites Objekt erkennen müssen. »Er hat uns mehr gelehrt als blosse Schmerzenslaute, die auch die Tiere vernehmen lassen, denn wir wissen auch, an wen wir uns zu wenden haben«. — 12 שם »da« = unter solchen Umständen, wie 23 7. — יצעקו neben יזעיקו v. 9 zeigt, wie wenig auf orthographische Unterschiede zu geben ist. — מפני nicht von יענה sondern von יצעקו abhängig (vgl. מִן v. 9) und dieses ergänzend. Der Vers bleibt völlig bei dem in v. 9 gewählten Falle, der zunächst — dasselbe Verfahren wie in c. 33 und 34 — von dem Hiob's ganz verschieden ist. — In LXX fehlt 12a (was Hatch übersieht), während 12b beibehalten ist, ein unverwerflicher Zeuge für die Ursprünglichkeit von v. 9. Eine Umbiegung von v. 11 ermöglicht ihr den Anschluss von 12b. Bi. muss der Zeilenzahl wegen b mitstreichen; wie er aber »ursprünglich irrige Glosse zu 11« gewesen sein soll, ist nicht abzusehen. Im jetzigen Zusammenhang sei er sinnlos, da die Hilfesuchenden ja selbst Sünder seien. Woher weiss das Bi.? Das Gegenteil ist für den עָנִי die Voraussetzung, auch im B. H. und bei Elihu (36 6f.). — 13 שוא ist Objekt zu ישמע, nicht Subjekt »doch Lüge ists [dass] Gott nicht höre«. Richtig aber hebt Bi. hervor, dass ישורנה ein weibliches Objekt verlange, nur ist שְׂפַת, das er vor שוא einschiebt, »eitle Lippe«, weder gut noch leicht. Lies vielmehr שַׁוְעַת שָׁוְא, was trefflich zu v. 9. 12 passt und die Verderbnis sehr begreiflich macht. Freilich eine Silbe mehr, als Bi. brauchen

16 Da reisst Hiob müssig seinen Mund auf,
In Unvernunft macht er grossmächtige Worte.

---

kann. — 15 לא תשורנו indirekte Rede, vgl. zu 35 3. Aus LXX καὶ σώσει με auf יְשׁוּעֵנִי zu schliessen (Bi.) ist sehr unsicher. Voigt liest אשורנו, was graphisch leicht wäre. Zum Ausdruck vgl. 34 29. Wie in c. 34 33ff. geht Elihu hier auf Hiob und seinen Fall über. Hiob klagt, dass er Gott nicht zu sehen bekomme, dieser nicht auf ihn höre. — Der Vordersatz verlangt einen Nachsatz; das ועתה von v. 15, das einen neuen Anfang setzt, beweist zur Genüge, dass dieser Nachsatz in 14b schon geboten ist. Damit allein wird die Auffassung, die b noch zur Rede Hiobs zieht: »[wenn du sagst], der דין liege ihm vor und du harrest seiner« als unmöglich erwiesen. Schlag auf Schlag weist vielmehr Elihu seine Klage mit dem tröstlichen Hinweis ab, dass Gottes Entscheidung nicht ausbleiben werde, und es nur geduldigen Wartens bedürfe. Gegen diese einfache Auffassung führt Di. drei Gründe an. Davon trifft der eine, dass der Rhythmus damit verloren ginge, nicht zu; von dem andren, dass ועתה sich nicht anschlösse, gilt das Gegenteil. Der dritte, dass »diese zahme Ermahnung zu v. 15f. und zu dem Ton, in welchem Elihu zu Ijob überhaupt spricht, sehr wenig passe«, hat zweifellos die Entscheidung gegeben. Man traut Elihu einen so guten Satz nicht zu; aber man muss erst das Uebrige missdeuten, um ihn damit nicht vereinigen zu können. Andre unmögliche Deutungen vgl. bei Di. — Uebrigens reicht der Nominalsatz דין לפניו für die indirekte Rede, die man annimmt, schwerlich aus. דִּין »Rechtsfall« wie Jer 5 28. Dtn 17 8 und häufig; der Stamm auch in dem berichtigten Texte von 19 29. — תחוללל. Das Polel von חול für »harren« steht ganz vereinzelt da und ist neben den sonstigen Bedeutungen sehr unwahrscheinlich. Lies entweder nach Ps 37 7 וְהִתְחוֹלֵל oder von יחל ein וְתוֹחַל oder וְתִחַל. Die Verderbnis muss freilich alt sein, da LXX εἰ δύνασαι αἰνέσαι αὐτόν ein וְתְהַלֶּל darstellt, von Bi. aufgenommen und mit der Lesung הֵן (nach dem arab.) zu dem hübschen Sinn entwickelt: »demütige dich vor ihm, so wirst du ihn noch lobpreisen können«. Dass dies Elihu gemäss ist, beweist 33 17. 23ff. 27f.; doch dürfte MT vorzuziehen sein, wenn man nicht mit Perl. nach Ps 37 7 הוֹם statt דין lesen will. — 15f. »Nun aber« d. h. »statt dessen«. — אַיִן פָּקֹד unhaltbare Punktierung statt der selbstverständlichen אֵין פֹּקֵד (Hitz. Si.). Wohl möglich, dass erstere das Perfektum »er hat heimgesucht« betonen will; wäre dies aber des Verfassers Absicht gewesen, so hätte er לֹא פָקַד geschrieben. — אַפּוֹ ist Subjekt, nicht Objekt, Gottes Zorn, nicht der Hiobs. Bei der letzteren Auffassung müsste man übersetzen »da niemand seinen Zorn heimsucht«. Der Zorn Gottes als Subjekt feindseligen Handelns auch 16 9. — Für פֶּשַׁע, nur hier, hat man Ableitungen aus dem arab. gesucht, am besten Coccejus »Torheit«, Aa. »Uebermut, Ungestüm«; beides wäre passend. Ein drastisches, darum sonst gebräuchliches Wort könnte hier nicht Wunder nehmen, wenn auch Hitz.'s »Quatsch« etwas stark aufträgt. Die meisten Neueren wollen nach Th Sy παράπτωμα פֶּשַׁע einsetzen. Auch das ist vollkommen möglich, da Hiobs Verhalten auch 34 37 so genannt ist und a den Tatbestand für strafendes Eingreifen voraussetzt. Freilich dürfte παράπτωμα ebensogut auf Conjectur beruhen wie das ganz unbrauchbare נֶפֶשׁ des Syr. — ידע mit ב vgl. zu 7 13 und I Sam 22 15. Jer 38 24. — מאד bei ידע vgl. Ps 139 14. — Das zweite Glied könnte allenfalls schon den Nachsatz zum ersten bilden: »wenn Gott sich so verhält, so kümmert er sich eben nicht gross u. s. w.« d. h. »so ist daraus nur zu schliessen, dass u. s. w. Hiob aber reisst müssig seinen Mund auf«. Indessen legt es der Parallelismus des Verses bei durchaus gleichem, schlichtem Bau des Satzes viel näher, ihn dem ersten Gliede beizuordnen und den Nachsatz in v. 16 zu suchen. Das empfiehlt sich auch dem Sinne nach, weil Hiobs Verhalten damit schärfer dem richtigen in v. 10f. gegenübergestellt, dem falschen in v. 12f. gleichgesetzt wird. Die Voranstellung des Subjektes erklärt sich auch im Nachsatz genügend aus dem beabsichtigten Nachdruck. — הבל wie 9 29. 21 34; פצה פה wie Jdc 11 35f. von vermessenem Reden. Zu מלין יכבר vgl. 8 2; die Lesart נָכְבַּד (Sy βαρεῖς ἐποιήσατο, Th βαρύνει, auch Mscrr.) ist eine

36 [1]Und Elihu fuhr fort und sprach:
[2]Halt mir ein bischen aus, dass ich dich berichte,
Denn noch gibt's Worte für Gott.
[3]Ich will meine Einsicht von fernher holen,
Dass ich meinem Schöpfer Recht verschaffe;
[4]Denn wahrhaftig, keine Lüge sind meine Worte,
Ein Mann vollkommener Einsichten steht vor dir.
[5] Sieh, Gott ist gewaltig und verschmäht doch nicht,
Gewaltig an Kraft 'und weisen' Sinns.

Verschlechterung. — Vs. 15 u. 16 fehlen in LXX (danach Hatch u. Bi.). Damit wird dem Capitel der nachdrückliche, überzeugungskräftige Abschluss genommen. Wohl sind diese Sätze scharf, ja schroff, und dass dies der Anlass ihrer Streichung gewesen sei, dafür spricht das Verfahren der Abschwächung, das LXX an 34, 36f. geübt haben. Aber Elihu weiss recht wohl, was er tut, wenn er mit fortschreitender Darlegung dem Hiob schärfer ins Gewissen redet, während er dies in c. 33 völlig vermieden hat. Soll Hiob wirklich durch diese Reden zu Erkenntnis und Busse gebracht werden — und das hat der Verf., wer er auch sei, sicher beabsichtigt — so dürfen auch diese Klänge dabei nicht fehlen. C. 36 ist ganz dazu angetan, in geschlagene Wunden Oel zu giessen. Aber die Verse sind neben der Schärfe des Tons auch inhaltlich überaus wichtig. V. 15 gibt der Ueberzeugung den klarsten Ausdruck, dass Gott, wenn er jetzt schon, d. h. ebensoviel wie nach c. 31 37, erschiene, nicht anders als im Zorn erscheinen könnte und strafen müsste. Auf dieser Ueberzeugung beruhen in jedem Falle die Elihureden. Durchaus richtig und wertvoll ist ferner die Aussage von v. 16, dass Hiob sich durch Gottes Schweigen zu immer heftigeren Angriffen treiben lässt, die entweder Gott zum Erscheinen, und sei es selbst im Zorne (vgl. nur 13 13ff.), zwingen oder seinen Triumph verkündigen und beweisen sollen (vgl. 31 35—37). Erfährt er einen andren Grund für Gottes Verziehen, so muss ihn das ebenso zur Selbsteinkehr und zum Erschrecken vor sich selber nötigen, wie der Hinweis der ersten Rede, dass das Leiden selber ein Reden Gottes zu Heilszwecken sei.

Cap. 36f. Nachdem Hiobs Angriffe zurückgewiesen sind, weist diese letzte Rede in ihrem ersten Teile (36 1—25 oder 21) die wahre Absicht Gottes mit dem Leiden des Gerechten auf, anknüpfend an die Darstellung in c. 33, wiederum vom allgemeinen ausgehend und in die Anwendung auf Hiobs besonderen Fall auslaufend. Gott offenbart sich dem Gerechten im Leiden zu seinem Heile, um ihn zur Erkenntnis der in ihm schlummernden Sünde, insbesondere des Hochmuts zu bringen, und versetzt ihn, wenn sie hinweggeläutert ist, von neuem in den Genuss seines Lebensglücks. Der zweite Teil (36 26 oder 22—37 24) bereitet auf das Nahen Gottes in dem sich entladenden Gewitter vor und benutzt auch dieses, um Hiob zur Einkehr bei sich selbst und zur Beugung zu bringen. — **1** Vgl. zur Fassung 29 1 [27 1]. Bi. streicht den Vers als jenen beiden nachgebildet. — **2** Fast ganz aus aramäischem Sprachgut gebildet, als wenn absichtlich die aramäische Herkunft des Redners (vgl. zu 32 2) kenntlich gemacht würde. — כתר »warten« im A. T. nur hier; זעיר noch Jes 28 10. 13, מְזֻעָר Jes 10 25. 24 6. 29 17; הוה vgl. zu 32 6. — Hinter עוד schiebt Bi. der Silben wegen בִּי (Bi.[1] לִי) ein. — לאלוה nicht »Gott hat« sondern »es gibt für Gott[es Sache]« vgl. 13 7. 8. Hoffm.'s לֶאֱלֹהַּ wird durch 3 b widerlegt. — **3** דעי vgl. zu 32 6. Hoffm. liest לִעִי und übersetzt: »ich ehre den, der mich aus der Ferne behütet«, ein geradezu sprachschöpferisches Vorgehn. — לְמֵרָחוֹק »von fernher« wie Jes 37 26, auch Hi 39 29 wohl ebenso. Nicht Alltägliches will er bringen, sondern alle Fernen ausschöpfen. Vgl. den Gegensatz מְקָרוֹב 20 5. — פעלי wie sonst עֹשִׂי (32 22. 35 10), vgl. Prv 16 4. — Gottes Recht zu erweisen ist Elihu's Ziel.

6 Er hält den Frevler nicht am Leben
Und gibt den Elenden ihr Recht.
7 Er entzieht 'den' Gerechten nicht 'den Rechtspruch',
Und zu Königen auf den Thron,
Da lässt er sie sitzen auf immer, dass sie hoch ragen.
8 Wenn 'er' sie aber mit Ketten gefesselt,
Sie gefangen liegen in Leidesstricken,
9 Dann sagt er ihnen ihr Handeln an
Und ihre Vergehungen, dass sie sich überheben,

---

5 Der erste Satz wendet sich gegen die Einseitigkeit, mit der Hiob Gottes Allgewalt nach der grausigen Seite geschildert hat, vgl. zu 9 4. — מאס wie 8 20. — כֹּחַ לֵב müsste gedeutet werden als »gewaltig [nicht nur an physischer sondern auch] an Geisteskraft«, immerhin auffallend ausgedrückt. Da das Versglied auch etwas zu kurz erscheint, empfiehlt es sich herzustellen כביר כח [וַחֲכַם] לב vgl. besonders 9 4, daneben 37 24. Der Ausfall des Eingeklammerten würde sich leicht erklären. — **6** Diese durch Weisheit gesteuerte Macht bewährt Gott in entgegengesetztem Verhalten gegen Böse und Gute; nur der letzteren Schicksal aber wird genauer verfolgt, zweifellos, weil Elihu den Hiob zu diesen zählt. — עניים sind selbstverständlich wie 24 4. 9. 14. 29 12 nur die leidenden Gerechten. — Bi. muss wieder, indem er LXX folgend 7b—11 streicht, sich nur mit dürftigen Resten begnügen, und da er doch nicht wagt, den verwässerten Auszug, den jene bieten, getreulich zurückzuübersetzen, so verliert er auch noch die leidliche Geschlossenheit des Gedankengangs, auf Grund deren Hatch, um den hebräischen Text unbekümmert, den LXX Recht gab. Uebrigens gehört bei den undeutlichen Anklängen der LXX an den hebr. Text viel Sicherheit dazu, nach ihnen v. 4—6a herzustellen. Hier Bi.'s Aenderungen: הן wird aus v. 5 als הֵנָּה zu v. 4 gezogen, aus v. 5 wird אֵל לֹא יִמְאַס בַּר וְעֹנֶה, aus 6a צַדִּיק לֹא יחיה רשע. So kommen 4b und 6a zu 7 Silben, letzterer freilich (gegen LXX), indem צדיק zum Gottesnamen gemacht und so die Aussage unlogisch in das Subjekt verlegt wird. Doch gelingt es damit, den wesentlichen Inhalt von v. 5f. zu retten. Klar ist, dass LXX 6b. 7a hinter v. 15 nachträgt; auch darin erkennt Bi. den ursprünglichen Text, obgleich schon das Voranstehn der positiven Aussage vor der negativen in demselben Verse bedenklich machen sollte. Vgl. übrigens Di. Tk. S. 21f. [1365f.]. — **7** גרע vgl. 15 4. 8. — Lies nach c und v. 8ff. צַדִּיקִם. — Für עיניו LXX *κρίμα* = דִּין »Recht« (danach Bi., auch Di. neigt dazu), was gut wäre. Aus דינואת könnte unter dem Einfluss von עניים in 6b leicht עינוואת verlesen sein. — In b wird das herrliche Ende kräftig vorausgerückt, um dann die eigentliche Aussage in c nachzuholen. את als nota acc. zu fassen, ergibt keinen Sinn. — Für וַיּשיבם wird וְישיבם zu punktieren sein, ebenso ויגבהו und entsprechend in den folgenden Versen. Ley liest seines Metrums wegen יֹשִׁיבֵם וישיבם, etwas glatter. — **8** ff. setzt mit dem Leiden der Gerechten keinen völlig neuen Fall, da sie schon in v. 6 עֲנִיִּים genannt werden, sondern erklärt nur, warum sie zeitweilig heimgesucht werden. — **8** Zu אסורים ergänzt sich das Subjekt צַדִּיקִם leicht; doch dürfte das Wort falsche Ausdeutung eines אֲסָרָם sein, womit Gott zu Anfang der Ausführung deutlich als bewusster Urheber des Leidens genannt war. Dafür zeugt auch v. 13, vgl. dazu unten. Natürlich sind beide Glieder bildlich gemeint. — **9** Lies וְיַגִּד. — Hier, nicht erst v. 11, beginnt der Nachsatz, das ו ist ו der Folge (Müller 521c). כי יתגברו (15 25) ist Inhaltssatz zu פשעיהם und damit auch zu פעלם. Das falsche Tun, die Sünde, um derentwillen die Gerechten leiden müssen, ist keine andre als die Selbstüberhebung, vgl. 33 17. Während aber dort nur zwischen den Zeilen zu lesen ist, dass derselbe Hochmut, vor dem die Menschen durch Traumgesichte gewarnt werden, auch Anlass der Leidensoffenbarung Gottes ist, also auch die Sünde, deren sich der Erlöste in v. 27f. schuldig bekennt, liegt es hier offen am Tage. So ist c. 36 nicht müssige Wiederholung von c. 33.

10 Und öffnet ihr Ohr für die Warnung
Und entbietet ihnen, dass sie sich wenden vom Argen.
11 Wenn sie dann hören und sich unterwerfen,
So beenden sie ihre Tage im Glück
Und ihre Jahre in Wonne.
12 Doch hören sie nicht, so rennen sie ins Geschoss
Und verscheiden in Unvernunft.

13 Aber die ruchlosen Sinnes sind, legen Zorn an,
Sie schreien nicht, wenn er sie gefesselt hat.
14 Ihre Seele stirbt in der Jugend
Und ihre lebendige unter den Geschändeten.

Jenes behauptet das Leiden als Gottesoffenbarung, c. 34f. überführen Hiob der Sünde des Hochmuts, c. 36 zieht den Schluss, dass ihm, dem Gerechten, eben durch sein Leiden sein sündiger Hochmut musste offenbart werden. — **10** Lies וְיִגֶל und וְיֹאמֶר. — Zu a vgl. 33 16. — אמר wie 9 7, der arabischen Bedeutung »heissen, gebieten« sich nähernd. Bi.[1] streicht ויאמר. — **11** Die erste der beiden Möglichkeiten; gut vergleicht Di. Jes 1 19 f. — עבד absolut, zu vergleichen mit dem Gebrauch von יָרֵאתָ bei Eliphaz (vgl. zu 4 6). — Zu יכלו bringt der parallele Halbvers 21 13 die Variante וַיִּבְלוּ »sie verschleissen«, auch hier von Mscrr. und Ausgaben vertreten, daneben wäre auch וְיִבְלוּ und וְיָבְלוּ (Hoffm.) möglich. Doch stellt וַיִּבְלוּ den Gegensatz zwischen dem Bisher und dem Rest ihrer Tage besser ans Licht (vgl. 8 7). — בנעימים Ps 16 6. — **12** ff. Die zweite Möglichkeit, die zum Verderben führt. — Bi. streicht ו mit den vorhergehenden Versen. — עֲבֵר בְּשֶׁלַח vgl. 33 18 und zu 33 28. Vielleicht danach besser בְּשֶׁלַח zu lesen. — בבלי דעת vgl. 4 21. — **13** חנפי־לב ist auffallend, mit תכמי־לב 37 24 (94) durchaus nicht zu vergleichen, vgl. חָנֵף allein 34 30 und 6mal sonst im B. H. — ישימו אף lässt trotz der proteusartigen Biegsamkeit des Stammes שום (vgl. unser »machen, tun«) keine einleuchtende Uebersetzung zu. Am ersten noch wäre an »anlegen«, bildlich wie vom Kleidungsstück (vgl. 24 15 und häufig) oder an »erzeugen, producieren« zu denken. Vgl. viele Versuche bei Di. Unmögliches versucht Hoffm., indem er אַף als Adverb zum zweiten Gliede zieht und dessen Negation rückwärts wirken lässt: ישימו scil. לב »sie beachtens nicht«. — לא ישועו: das Schreien tut's nicht (vgl. 35 9. 12), sie sollen ja nur hören, was Gott ihnen zu sagen hat. Man möchte יִשְׁמְעוּ lesen, wenn das nicht schon v. 12 stände und — wenn ein guter Text vorauszusetzen wäre. Aber der ganze Vers ist nicht ursprünglich, da »Ruchlose« (חָנֵף ist ein besonders starkes Wort, doch würde von רָשָׁע u. s. w. das Gleiche gelten) hier gar nicht in Betracht kommen. Sie sind in 6a erledigt, unser Abschnitt handelt nur von den Gerechten, die sich in der Prüfung bewähren oder nicht, aber auch im letzteren Falle nicht nachträglich zu חנפים werden. Wie die Dinge liegen, kann mit den Zornesäusserungen nur ein Seitenblick auf Hiob selbst geworfen sein; so wäre also dieser als חָנֵף bezeichnet und damit zwar dem ganzen Zshg. ins Gesicht geschlagen, aber doch Elihu glücklich den Freunden beigesellt. Der Vers ist also aus allen Gründen zugleich zu streichen. So auch Bi. nach LXX. — Ganz falsch rückt Di. v. 15 vor v. 13, weil jenem die Adversativpartikel fehle. Aber v. 15 fängt nicht die Reihe v. 11 f. von neuem an, sondern zieht aus v. 8 ff. den hier zutreffenden Satz heraus, um ihn unmittelbar auf Hiob anzuwenden. — אֲסָרָם ist ein frühes Zeugnis für unsre Lesung in v. 8. — **14** Vgl. 33 22 und zu 33 18. 25. — Ob der Voluntativ תָּמֹת beabsichtigt ist, lässt sich nicht feststellen. — בקדשים »unter [d. h. gleichen Schicksals mit] den Kedeschen«, den dem kanaanitischen unzüchtigen Gottesdienst geweihten Knaben (I Reg 14 24. 15 12. 22 47. II Reg 23 7. Dtn 23 18). Dass diese Unglücklichen einem frühen Tode verfielen und dafür sprichwörtlich werden konnten, ist glaubhaft genug. So gelesen bildet also b ein gutes, wenn

15 Er errettet den Leidenden durch sein Leid
Und offenbart sich 'ihm' durch die Drangsal.
16 Ja, auch 'dich' lockt er aus dem Rachen der Not,
Weite, nicht Enge, hast du unter 'dir',
Und die Tracht deines Tisches strotzt von Fett.

---

auch recht grelles, Seitenstück zu a, was von der Lesung קְדֹשִׁים (Hoffm. nach LXX ὑπ' ἀγγέλων, vgl. 5 1. 15 15) nicht gilt. Auch Hitz.'s בַּשַּׁחֲרִים »unter den Frühreifen« (?) erweckt kein Vertrauen. — Fragen darf man aber, ob der ganze Vers hier am Platze ist. In c. 33 25 kehren die Erlösten zur Jugendfrische wieder zurück, wozu es junger Jahre nicht bedarf; ob dagegen unsre Gerechten (v. 7) noch jung genug gedacht sind, um als junge Greise sterben zu können, ist mehr als zweifelhaft, zumal bei dem engen Anschluss an Hiob's Schicksal, der für unsre Stelle bezeichnend ist. Der Vers scheint daher gleichen Ursprungs wie v. 13, an den auch seine Farbe erinnert; zugleich aber ist hier Elihu's Redeweise geflissentlich nachgeahmt. Streicht man ihn, so wird jede der beiden Möglichkeiten in gleicher Kürze (v. 11 u. 12) erledigt.

15 Nicht eine Adversativpartikel (vgl. Di. zu v. 13) wäre hier zu erwarten, wohl aber ein Zeichen des neuen Anfangs, der zu Hiob's Person überleitet. Gerne möchte man annehmen, dass ein הֵן dem Einschub zum Opfer gefallen wäre, oder aus dem ἀνθ' ὧν der ganz verkehrten LXX-Wiedergabe ein כִּי erschliessen; doch ist dgl. keineswegs unentbehrlich. — בעניו nicht »in« (was müssig oder schief für »aus« wäre) sondern »durch« (ebenso בלחץ); damit allein wird der herrliche Gedanke des Abschnitts voll wiedergegeben. Absichtlich wird derselbe Wortstamm gebraucht, absichtlich klingt לחץ an חלץ an. — Zu b vgl., was zu 33 16 gesagt ist. Statt אזנם lies אָזְנוֹ; es könnte nach v. 10 verschrieben sein. — Bi. וַיִּגֶל בְּלַחַץ ermöglicht nur die siebensilbige Aussprache, führt aber ein falsches Tempus ein. Uebrigens hält er b gegen LXX (vgl. Bi. 86 S. 559) fest. — **16** Der Vers kann, da der Uebergang auf Hiobs Person vollzogen wird, nichts andres bringen als die Anwendung des tröstlichen Satzes v. 15 auf seinen Fall, und das wird durch ואף nur bestätigt. Die ungünstige Auslegung eines Ew. Di. Hoffm., die רחב als Subject nimmt, »dich hat die unbeengte Weite und dein fetter Tisch verleitet«, d. h. »deren Genuss hat einen leidensscheuen Sinn in dir grossgezogen« muss schon daran scheitern. Dieser Zusammenhang wird freilich verwischt, und nicht minder das gegebene Subjekt Gott in weite Ferne gerückt, wenn man mit Di. aus nichtigen Gründen v. 15 eine andre Stelle anweist. Aber auch das מפי צר verlangt günstige Erklärung: die Auffassung von Ew. »noch mehr als die verzehrende Not«, und von Di. »vom Mund der Not weg« = sodass du der Sprache, welche die Not spricht, Ungehorsam entgegensetzest, sind unhebräisch, Hoffm.'s Aenderung מַצָּרִי »dich Eigensinnigen« oder »du Eigens.!« (nach der fraglichen Stelle 1Sam 15 23) eine Verlegenheitsauskunft. Alle drei halten eine strenge Prüfung auf ihre Logik nicht aus. Alle Einwendungen gegen die andre Auffassung sind nichtig oder treffen nur die Texterhaltung. — Für ואף lies mit Bi.[1] וְאַף אֲשֶׁר. — הסיתך kann nicht durch הֲסִירְךָ ersetzt werden (Hirz. Hitz.), weil er eben noch nicht heraus ist. Das sonst ungünstige הֲסִית »verführen, verlocken« (v. 18 und 23) ist absichtlich kühn gebraucht, vgl. פָּתָה Hos 2 16, ähnlich wie Luther sagt: »Gott will uns damit locken«. Mit מִן wie II Chr 18 31. — Zu empfehlen ist die feine Vermutung von Bi.[1], dass vor רחב ein לְרֶוָחָה ausgefallen sei, »aus dem Rachen der Not in die freie Luft«, ein zweites Versglied zu dem ersten bis הסיתך. Es wird damit vollends unnötig רחב als acc. loci »in die (eine) Weite« zu verstehn. — Das Suffix von תחתיה kann nicht wohl auf רחב gehn; allenfalls lässt es sich neutrisch auf die ganze Sachlage beziehen. Besser liest man mit Bi.[1] Di. תַּחְתֶּיךָ: »du kannst weit ausschreiten« (18 7). — נחת (von נוח) wohl nicht »Ruhe« [ist dein Tisch], sondern »was auf ihn gesetzt wird, die Besetzung« (vgl. הֲנִיחַ). Da מלא dem Geschlecht nach nicht entspricht, so wird נחת שלחנך als casus pendens im Acc.

18 Dass es heiss hergeht, darf dich nicht 'zum' Höhnen verleiten
Und die Höhe des Lösegelds lass dich nicht verführen!
19 Wird dein Geschrei [dich] ausser Bedrängnis setzen
Und alle Anstrengungen der Kraft?

17 Doch erfüllst du dich mit dem Richten des Frevlers,
So werden Richten und Gericht zugreifen.

---

zu fassen sein, sodass מלא auf שלחנך geht. Doch darf man fragen, ob נחת nicht als Dittographie aus תחתיך zu streichen ist. Fein ist Voigt's Vermutung נִתְחָה »das Fleischstück, die Fleischportion«, freilich wäre der Ausdruck sehr eigenartig. Wenn Di. »diese Abbildung des kommenden Glücks [v. 16c nach MT] für einen so geistlichen Redner wie Elihu zu ungeistlich« findet, so ist das Geschmacksache; doch darf man wohl auf 33 25. 32 18 f. verweisen. — Bi.² streicht den Vers, um den er sich so grosse Verdienste erworben, nach LXX, denen sein Verständnis sicher grössere Schwierigkeiten bereitete, als ihm. — **17** דין רשע bedeutet am leichtesten »das Gericht über den Frevler«; aber מלאת kann nicht heissen »dein ganzer Leib ist [davon] ergriffen« (wofür Hoffm. auf 20 14. 16. 23 verweist) noch auch »du hast es erfüllt«, es vollends dazu gemacht. Dies Di.'s Vorschläge. So wird מלא דין רשע heissen sollen »von frevlerischem Richten [der Wege Gottes] erfüllt sein«, was freilich sehr ungeschickt ausgedrückt ist. Auch dies ist im Zshg. mit v. 16 als Behauptung undenkbar; nur als Bedingungssatz mag a gelten, sodass v. 17 neben 16 die andre Möglichkeit des Ausgangs darlegte. Der Eifer aber, es daran nicht fehlen zu lassen, erinnert stark an v. 13, nicht minder das מלא דין רשע an das שים אם dort. Sieht man ferner, wie diese andre Möglichkeit in v. 18 ff. viel milder, als freundliche Mahnung, eingeführt wird, so dass durch Entfernung von v. 17 gar keine Lücke entsteht, so wird man kein Bedenken tragen, ihn auf Rechnung des Eiferers zu setzen, dem wir dort begegnet sind. Bi. führt den Vers als in LXX fehlend auf (1886 S. 559 f., anders Bsciai und Di. Tk) und streicht ihn demgemäss. Seine Dunkelheit würde die Uebergehung leicht erklären. — Der Ausdruck in a mag durch die Absicht eines Wortspiels bedingt sein, und so das דין in b auch Hiobs Verhalten bezeichnen sollen. Dann wird statt יִתְמְכוּ »sie halten fest, sie greifen zu« vielmehr יַחֲבָקוּ »sie halten zusammen, sie greifen in einander« zu punktieren sein. Hoffm. streicht das folgende כי, zieht חמה zu v. 17 und gewinnt den wunderlichen Sinn »Urteil und Gericht, welche das Gift [deiner Krankheit] festhalten«. — **18** Klar ist der zweite Halbvers: »lass dich nicht durch die Höhe des Lösegeldes verleiten«, nämlich, es zu verweigern, d. h. halte die dir auferlegte Prüfung geduldig und demütig aus und leiste Gott das, was er dadurch von dir fordert. Der Hinweis auf 33 24 liegt auf der Hand, und der knappe Ausdruck wird dadurch voll gerechtfertigt. Das erste Glied ist schwierig. חֵמָה soll ohne Zweifel der Grimm Gottes sein (21 20); aber neben כזב findet er keine Stelle. Darum ist auch כִּי חֵמָה (unter Verwendung von כי), vgl. bei Di., kaum zulässig, obgleich damit der Anstoss des masculinischen יסיתך beseitigt wäre. Ist חמה aber vielmehr die Drangsalshitze, so lese man auch חֻמָּה, besser חֻם (Bi.), oder lieber בִּי חֻמָּה (חֻמָּה 3. p. f. s.?) »dass es heiss ist«. Hoffm. Bi. wollen כי als Dittographie (von יתמכו) streichen. — Für שפק kommt »Ueberfluss« (20 22) nicht in Betracht. Ob es »Züchtigung« selbst auf Grund von 34 26 so allgemein bedeuten kann, erscheint fraglich; nimmt man es an, so verdient Bi.'s בְּשֹׁפֵק »gegen den Züchtiger« den Vorzug. Am ersten ist an שפק »höhnen« (27 23. 34 37) zu denken; man entschliesse sich לְשֹׂפֵק zu lesen. Verfehlte Versuche vgl. bei Di. Zu völliger Sicherheit über den sehr zerrütteten Text ist hier nirgends zu gelangen. — **19** Die überlieferten Consonanten sind im ganzen richtig punktiert (besser wohl שַׁוְּעֲךָ) und können nichts andres bedeuten, als was oben eingesetzt ist. Dass das Suffix bei יערך fehlt, bedeutet neben שועך nichts; לא בצר versteht sich als acc. leicht. Nur ערך als »hinstellen, setzen« kann Bedenken erregen, obgleich es nicht gar fern liegt. Jedenfalls sind alle andren Versuche den über-

20 Lechze du nicht nach der Nacht
. . . . . .
21 Hüte dich, wende dich nicht zum Argen,
Denn 'Frevel' erwählst du vor Leid.
22 Sieh, Gott ist erhaben in seiner Macht:
Wer ist ein Lehrer wie er!
23 Wer trug ihm sein Walten auf
Und wer darf sagen: du hast Unrecht getan!

---

lieferten Text zu verstehn (vgl. bei Di. viele), weit schwieriger. Beachtenswert scheint dagegen Bi.'s Vorschlag הֲיֵעָרֵךְ שַׁוְעֲךָ לוֹ בָּצֻר לְכֹל וגו׳, besser wohl מִכֹּל: »kann [soll] dein Schreien Ihm vorgelegt werden, der allen Kraftanstrengungen unzugänglich ist?«. — **20** Das erste Versglied ist ganz brauchbar. Die Nacht kann nur die des Todes sein sollen, den Hiob tatsächlich immer wieder herbeigesehnt hat; dass das göttliche Gericht Nacht genannt würde, hat man nur aus Not angenommen, um dem unerklärbaren zweiten Versgliede einen Sinn abzugewinnen. »Dass Völker unter sich [oder: an ihrer Stelle] auffahren« ist noch das Beste, was man dafür vorgeschlagen hat, aber auch unbrauchbar. Wie man sich unter der Verpflichtung die Worte zu verstehn gewunden hat, davon bietet Di. eine schöne Musterlese. Eine brauchbare Verbesserung ist noch nicht geboten; Voigt's מִתַּחְתֶּם »von ihrer Stelle« ist zwar leicht und hebt die formelle Schwierigkeit, aber nicht die des Gedankens. Bi. streicht den ganzen Vers nach LXX. — **21** בחר mit על nur hier, auch זה auf און bezüglich ist auffallend genug. Nahe liegt es statt עלזה zu lesen עַוְלָה. — Ob מעני zu übersetzen sei »lieber als das Leid« oder »vor Leid«, aus Anlass des Leides, hängt von der Meinung ab, die man sich von Elihu gebildet hat. Di.'s Behauptung, es sei durch v. 10. 34 37. 33 17 bewiesen, dass אָוֶן schon als Veranlassung des עֳנִי vorausgesetzt sei, ist entschieden abzulehnen. Wie könnte er dann auch gewarnt werden, sich dazu hinzuwenden, und inwiefern ist ihm wohl die Wahl gelassen, ob er lieber freveln oder leiden will? Auch v. 18 und 34 8 können über die richtige Fassung belehren. — **22** Zu הִשְׂגִּיב, Hiph. nur hier, vgl. המתיק 20 12 (nur noch causativ Ps 55 15), Ḳal 21 33; הלעיג 21 3, Ḳal 9 23 u. s. w. (Bu.[1] S. 132 f.). — מורה »Lehrer« erklärt sich aus 35 11 und in diesem Zshg. aus dem Versuche ihn zu meistern und zu belehren, der füglich das ganze Buch kennzeichnet und gleich in v. 23 wieder in Betracht gezogen wird. Nach LXX *δυνάστης* an aram. מָרֵא (Dan 2 47) und verwandte Bildungen zu denken oder auch מוֹשֵׁל zu ändern, ist gar kein Anlass. — Bi. streicht nach LXX 21 b und 22 a und ergänzt vor 22 b ein מי, ohne damit den schlechten Anschluss verdecken zu können. — **23** Zu a vgl. 34 13 und was dazu bemerkt ist. War dort das Perf. allein möglich, so möchte man hier das Impf. erwarten wie 21 31. Hinter מי wäre יפקד und יאמר zu lesen sehr leicht. Noch leichter und besser aber nimmt man an, dass פקד ursprünglich ist und אמר danach aus יאמר verändert wurde. Dann liegt der Gedanke zu Grunde, dass nur der wagen möchte, Gott zu tadeln, der ihm die Ziele gesteckt hätte. — **24** Das Tun Gottes ist erfahrungsmässig ein Hauptgegenstand der Lieder der Menschen: dem schliesse dich an! Vgl. 33 27. — **25** בו geht doch wohl auf פעלו, nicht auf Gott unmittelbar; das ב drückt den Eindruck aus. Dasselbe Objekt ergänzt sich zu יביט; von ferne nur kann der Mensch Gottes Werk betrachten, vgl. 26 14. — Bi. streicht den Vers nach LXX. Vgl. zu v. 26.

36, 26—37, 24 Dieser Schlussabschnitt der Elihureden führt sich als bewundernde Schilderung der Grösse und Herrlichkeit Gottes ein. Aber als der Faden, auf den die ganze Schilderung aufgereiht ist, kündigt sich schon am Schlusse von c. 36, deutlicher in 37 1ff., ein wirkliches Gewitter an, das sich in wirksamer Lautmalerei vor uns abspielt; am Schlusse, 37 21f., werden offenbar augenblickliche Einzelvorgänge am Himmel geschildert. Die Absicht gegenwärtig Erlebtes zusammenhangend zu schildern,

24 Denke dran, dass du sein Tun erhebst,
Davon die Menschen Lieder singen.

25 Alle Menschen schaun ihre Lust daran,
Der Sterbliche blickt von ferne [danach]. —
26 Sieh, Gott ist erhaben, dass wirs nicht verstehn,
Seiner Jahre Zahl ist nicht zu ergründen;

---

gibt sich in den Grundzügen des Bildes so deutlich kund, dass diese Erkenntnis geradezu bei dem Bemühen den heillos zugerichteten Text herzustellen als Richtschnur benutzt werden darf. Wenn nun in 38 1 Jahwe »aus dem Wettersturme« zu Hiob redet, so ist ein gewollter Zusammenhang zwischen dieser Angabe und der Schilderung Elihu's in keinem Falle zu leugnen. Wunderlich klingt es, wenn Di. dagegen anführt, dass Elihu den Ausdruck סערה gar nicht gebraucht habe. Sind die Reden Elihu's ein ursprünglicher Bestandteil des Gedichtes, so soll הסערה in 38 1 der Wettersturm sein, den wir soeben in Elihu's Schilderung haben aufsteigen und sich entladen sehen. Sind sie von einem Späteren hinzugedichtet, derart, dass 38 1 unmittelbar an 37 37 anschlösse, so hat ihr Verfasser eben aus dem מנהסערה, das nichts bedeutete als »aus einem Wettersturm« (genereller Artikel) oder »aus dem [Gottes Erscheinung selbstverständlich begleitenden] W.«, die Anregung zu seiner Schilderung geschöpft. Man würde ihm, mag man über die Kunst der Schilderung selbst denken wie man will, schwerlich das Zeugnis vorenthalten dürfen, dass er damit einen genialen Griff getan (vgl. selbst Di. S. 314); denn streicht man seinen Einschub, so bleibt uns in dem »und es antwortete Jahwe dem Hiob aus dem Wettersturm« eine Einführung des neuen Redners, die an Trockenheit das Aeusserste leistet. Hiob's letzte Rede lässt von dem Nahen Jahwe's im Gewitter nicht das Geringste ahnen, und nun soll man annehmen, dass dieses Versäumnis durch die blosse Versicherung »er antwortete aus dem Gewitter« wäre gut gemacht worden? Das stimmt wenig zu der so anschaulichen und psychologisch ebenso tiefgegründeten als wahren Einführung der Freunde in c. 2. Irgendwie hätte ein Dichter von solchem Range sicherlich in dem Leser den Eindruck eines Miterlebens des Hergangs zu erzeugen gewusst. Es bedurfte nur einiger Sätze in der schönen Prosa des Prologs, um das Gewitter heraufzuführen und etwa seine Wirkung auf die handelnden Personen zu schildern. Sollte gar der Schöpfer der Elihureden eine solche Einführung vorgefunden und, wiederum äusserst geschickt, sie durch den Schlussabschnitt seiner Reden ersetzt haben? Wenn nicht dies, so möchte man fast die letzte Möglichkeit wählen, dass er zugleich mit den Reden, zur Anknüpfung an deren Schluss, das מנהסערה in 38 1 eingeschoben hätte. Es wäre dann ursprünglich dem Leser ganz freigestellt gewesen, wie er sich das Eingreifen Jahwe's vermittelt denken wollte. Gewiss würde sich ein blosses ויען יהוה את־איוב zur Anknüpfung an 37 37 besser eignen, als was wir jetzt in 38 1 lesen. Aber gar leicht möchte dann wieder der Verdacht sich regen, dem Studer und Cheyne Folge gegeben haben, dass die Verknüpfung keine ursprüngliche sei, dass vielmehr die Reden Jahwe's ebenfalls von andrer Hand stammten. — Man sieht aus alledem von neuem, was sich auch bei 32 1 zeigte, dass die Elihureden doch viel fester mit dem übrigen Buche verschweisst sind, als man anzunehmen gewohnt ist, und dass mit ihrer einfachen Ausschaltung keineswegs alles getan ist. Man hat sich in gewohnter Weise zusehr an der negativen Kritik genügen lassen, ohne sich um eine zusammenhangende Vorstellung von dem, was übrig bleibt, sonderlich zu bemühen.

26 שַׁגִּיא nur hier im A. T., vgl. aber zu 8 7. — Zu ולא הקר vgl. G-K 143 b. A. 2. Das ו wäre entbehrlich und könnte aus שניו wiederholt sein. — Der ganze Vers ist ein lahmer Uebergang, b nicht nur überflüssig, sondern sogar störend. Wenn Bi. ihn nebst v. 25 nach LXX streicht, so gereicht das dem Zusammenhang nur zum Vorteil. Vielleicht bilden Trümmer von 37 5 (s. dazu) seinen Kern. Die zweite Hälfte der Schluss-

27 Denn er sammelt die Wassertropfen,
Dass sie Regen ausseihen für seine Dunstschicht,
28 Wovon die Wolken rieseln,
Tröpfeln auf viele Menschen.
31 Denn durch sie richtet er die Völker,
Spendet er Speise in Hülle und Fülle.
32 Seine Hände hüllt er in seinen Strahl
Und entbietet ihn gegen 'das Angriffsziel'.

29 Und gar 'wer' versteht die Wolkenausbreitungen,
Das Dröhnen seiner Hütte?
30 Sieh, er breitet aus über sich seinen Strahl
Und die Wurzeln des Meeres 'legt er bloss'.

---

rede beginnt dann schon mit v. 22. — **27** יגרע (die Piʿel-Punktation mag in intensivem Sinne berechtigt sein) wie 15 4. Hier muss es die Anziehung und Ansammlung der kleinsten Teilchen von Feuchtigkeit aus der Atmosphäre zu zusammengeballten Dunst- und Wolkenmassen bedeuten. Die Beobachtung der Natur ist verhältnismässig weit vorgeschritten; doch wäre es ein Irrtum, wenn man darin den Elihureden eine Sonderstellung, insbesondere den Reden Jahwe's gegenüber, anweisen wollte. Denn in deren Abzielung liegt es Rätsel aufzugeben und die angezogenen Erscheinungen dementsprechend einzukleiden. — In יָזֹקוּ (28 1) wäre den Regentropfen selbst eine läuternde, ausseihende Tätigkeit zugeschrieben; vielleicht liest man besser mit Hoffm. das Niph. יִזַּקוּ. Der Regen ist hier nicht in seinem Niederfallen, sondern als aufgespeicherte Masse gedacht (vgl. 38 22); sein Behälter, wenigstens im ersten Stadium, ist der אד (Gen 2 6), der sich fernerhin zu Wolken ballt. — **28** שחקים vgl. 38 37, רעף Jes 45 8; beides zusammen Prv 3 20. — אדם רב bezeichnet das weite, aber doch begrenzte Gebiet des einzelnen Regenschauers (so des jetzt beginnenden); רֹב zu lesen (Si.) empfiehlt sich nicht, selbst לָרֹב wäre eine Verschlechterung. — Bi. streicht nach dem Texte der LXX, der die Schwierigkeiten durch Zusammenziehung vermeidet, in v. 37 מים יזקו und לאדו, in 38 אשר und ירעפו. In Wirklichkeit lässt LXX nicht einmal soviel übrig, und wie das Gestrichene entstanden sein sollte, entzieht sich jeder Erklärung. — **29** אם יבין »ob einer« oder als Beteuerung »wahrlich man versteht nicht« lässt das Subjekt vermissen; Si.'s Verbesserung מִי für אם ist leicht und wahrscheinlich. — תשאות 39 7, vgl. zu 30 22. — סכתו kann nur die Wolken als Jahwe einhüllend bezeichnen, wie Ps 18 12. — Die Frage nach dem Verständnis der Erscheinungen passt nicht in diesen Zshg. (vgl. zu 37 15f.). Das erweckt den Verdacht der Unechtheit. — **30** Die Wurzeln des Meeres können nur dessen tiefste Tiefen, dessen Boden bezeichnen, obgleich der Ausdruck dafür (anders für die Berge 28 9) immer wunderlich bleibt. An die am Himmel hangenden Wasser kann in keiner Weise gedacht sein. Da nun jene »Wurzeln« nicht erst bedeckt zu werden brauchen, so ist כסה unmöglich, wohl nach v. 33 verschrieben und etwa durch גִּלָּה »er legt bloss« zu ersetzen. Zu vergleichen ist Ps 18 16a. Wird so eine der stärksten Wirkungen des Blitzes genannt, so muss אורו diesen bezeichnen, ebenso wie in v. 33, und 30a deckt sich dem Sinne nach mit 33a. Damit aber wird der Blitz viel zu früh eingeführt, wie er denn in 33a durchaus als etwas neues erscheint. Auch v. 30 ist daher auszuscheiden, wohl aus einer Variante zu v. 33 entwickelt. — **31** Der Vers bestätigt das gewonnene Ergebnis dadurch, das בם nur unmittelbar an שחקים in v. 28 anschliessen kann. Sie bergen beides in sich, den tötenden Strahl und das befruchtende Nass. Das בם auf אור einerseits, ים anderseits zu beziehen, wäre unrichtig, selbst wenn das letztere die Wassermassen am Himmel bedeuten könnte. — למכביר ist ein gesteigertes לָרֹב, nicht = לאדם רב (v. 28). — **32** Jetzt erst wird, was in 31a angekündigt ist, zur Wirklichkeit.

33 Es gibt Kunde von ihm sein Grollen,
'Wie er schürt' den Zorn gegen den 'Frevel'.

37 1 Ja, darob erzittert mein Herz
Und hüpft auf von seiner Stelle:
2 Horch, horch, wie sein Donner tobt,
Und Gemurmel seinem Mund entfährt.
3 Unter dem ganzen Himmel lässt er ihn los,
Und seinen Strahl zu den Säumen der Erde;

Das כסה will sagen, dass man Gottes Hände nicht zu sehen bekommt, sondern nur das geschleuderte Licht. — בַּמַּפְגִּיעַ wäre selbst, wenn das part. Hiph. »Angreifer« bedeuten könnte (Jes 59 16 »Fürsprech«), zu persönlich gefasst und würde den Gedanken auf eine menschliche Aktion ablenken. Lies mit Olsh. u. s. w. מִפְגָּע und vgl. 7 20. — עליה behandelt אור als Femininum. Das hätte an Jer 13 16 ein Seitenstück, wenn nicht dort עָמֹה punktiert werden könnte. Es wird also mit Si. nach Mscrr. עָלָיו zu lesen sein (צוה mit על wie Gen 2 16. 28 6. Jes 5 6), wenn עליה nicht etwa als Zeichen weitergehender Verderbnis anzusehen ist (וַיְצַוֵּהֻ עֲלֵי מפגע?). — Wenn Bi. v. 29—32 nach LXX streicht, so ist daran soviel richtig, dass in den paar Sätzen der LXX, die mit diesem Umfang zusammengehalten werden können, Spuren dieser Verse sich nicht vorfinden. Aber die Auszugnatur und das haltlose Raten der LXX wird kaum irgendwo klarer als hier. Die Grenzen ihres Minus und der wirklichen Einschübe fallen wiederum auseinander. — **33** רֵעוֹ wie Ex 32 17. Mch 4 9 »Getöse«, dort freilich nur von menschlichem Lärmen als Nomen zu הֵרִיעַ. Die Uebersetzung »Trachten, Absicht« nach Ps 139 2. 17 (Voigt) gibt keinen Sinn. Nahe liegt רַעְמוֹ »sein Donner«, vgl. 26 14. Bi. רֵעֵהוּ »sein Dröhnen« nur der Silben wegen. — עליו wie I Sam 27 11. Sehr verführerisch wäre es, עֶלְיוֹן zu lesen, wenn der Name sonst im B. Hiob vorkäme. — »Das Heerdenvieh sogar über den Heraufziehenden«, nämlich durch seine Angst beim Herannahen des Gewitters, mochte den Punktatoren wohl durch 37 8 an die Hand gegeben werden. Richtig im Anschluss an die Vss. Böttch. Hitz. Aa. מִקְנֶה אַף עַל עַוְלָה [oder מְקַנֵּא] vgl. מַקְנֶה zu קנא auch Ez 8 3 (?), sonst Dtn 32 16. 21. Ps 78 58 (G-K 75 Aa. VI). Das Angriffsziel von v. 32 wird also hier näher bestimmt. Ley's מקוה אף »seinen vollen Zorn« ist kein guter Einfall. Reifmann, Graetz, Perl. wollen die beiden letzten Worte als eines lesen, עַלְעוֹלָה, im Chald. »Sturm, Wirbelwind«. Doch passt gerade »Wirbelwind« kaum hieher, und von מקנה muss Perl. zugestehn, dass es ihm unerklärlich bleibt. Böttch. zählt zu diesem Verse mehr als 30 verschiedene Erklärungen, ähnlich steht es mit v. 32. Eine Auslese vgl. bei Di.

Cap. 37. Dass v. 1—10 durch Wiederholungen und Verderbnisse entstellt sind, ist offenkundig und wird in verschiedenem Umfang von Olsh. Hoffm. Si. anerkannt. Wenn aber Bi. nach LXX 2—5a. 6b (schwerlich richtig, während 7a mit Unrecht behalten wird) 10 streicht, so wird sich wiederum zeigen, dass damit der wahrscheinliche Umfang der Vermehrung nicht zusammenfällt, dass also dort willkürliche Zusammenziehung, nicht ältere Ueberlieferung, das Wort führt. — 1 Statt אף Bi. הֲלֹא, statt לבי ders. לִבֶּךָ, beides nach LXX (jetzt 36 28b). Das letztere ist unrichtig, da erst v. 14 den Uebergang zu Hiob vollzieht; auch verbietet die starke Abweichung der LXX ihre Benutzung im Einzelnen. — ויתר vgl. 6 9 u. Hab 3 6. — 2 Die schöne Lautmalerei durch die gehäuften O-Laute, deren Hauptbestand das Wort קול (wie 40 9 [28 26] und oft) liefert, lässt sich leider im Deutschen nur annähernd wiedergeben, wenn man auf die »Stimme Gottes« verzichtet und zu dem prosaischen »Donner« greift. Auch die Hauch- und Lippenlaute in b wirken in dem Gemälde mit. — 3 שרה nur hier, da Jer 15 11 Ḳerê

4 Hinter dem her brüllt sein Donner,
Er wettert mit seinem hehren Donner
Und hält 'die Blitze' nicht zurück,
Wenn sich sein Donner lässt hören.
5 'Er tut' Wunder 'unergründlich',
Gewaltiges, nicht zu verstehn.
6 Denn zum Schnee spricht er: 'netze' die Erde
'' Und zum Schauer seiner mächtigen Regengüsse,
7 Die Hand aller Menschen versiegelt er,
Damit 'die' Sterblichen erkennen: 'er hats getan'.

---

nicht in Betracht kommt; aramäisches Wort. Das Suffix geht auf קלו. Sein Donner füllt den ganzen Luftraum. — אורו für den Blitz (nicht ganz so 36 32) ist auch seiner Vokale wegen gewählt. — על für אֶל־ verschrieben, כנפות הא' wie 38 13. — **4** Dem Blitz folgt wieder der Donner. Für קול lies wie in 2 b קֹלוֹ. — ירעם ist nicht voluntativisch zu übersetzen, wohl יַרְעִם zu lesen. — גָּאוֹן 38 11. 40 10. — יעקבם nicht »man kann ihre Spur nicht verfolgen«, sondern עִקֵּב = mischn. עַכֵּב, aber leicht als Denominativ von עָקֵב »Ferse« zu verstehn. — b ist für ein Glied zu lang, für zwei zu kurz, zudem fehlt dem Suffix von יעקבם das Beziehungswort. Statt mit Bi.[1] ולא יע' [הִצָּיו] lies וְלֹא יְעַקֵּב בְּרָקִם, womit nicht nur die Verderbnis leicht erklärt ist, sondern auch der Eigenart des Stückes entsprechend das Krachen und Knattern, das den Blitz begleitet, schön gemalt wird. — **5** נפלאות hinkt als Acc. dem ירעם אל בקולו traurig nach, und die beiden Glieder des Verses bilden ein seltsames Gespann. Deutlich stammen die drei ersten Worte aus v. 4. Entweder beruhen sie auf blosser Verschreibung, aus er dann notdürftig in den Wortlaut von v. 4 eingelenkt wurde, oder v. 4 war verstümmelt und wurde aus v. 3 aufgefüllt. — Nach 5 9. 9 10, besonders aber nach dem ausgeschiedenen Verse 36 26, der aus 37 5 zu schöpfen scheint, lässt sich der ursprüngliche Wortlaut annähernd herstellen. Lies etwa עֹשֶׂה חֵקֶר גדלות וגו' [oder וְלֹא] נִפְלָאוֹת וְאֵין. — Entbehrlich ist der Vers nicht, da er die Grundlage für die in v. 6—10 folgende leichte Abschweifung von dem Hauptgegenstande bildet. Zu diesem aber führt die Ueberleitung von v. 11 zurück, und weder dieser noch v. 12 lässt sich an v. 4 anschliessen. — **6** Die Schilderung der winterlichen Regenzeit schliesst sich ungezwungen an die des Gewitters, weil auch die Gewitter in Palästina vielfach in die Wintermonate fallen und mit starker Kälteentwickelung verbunden sind (vgl. Jes 30 30. Ez 38 22, ferner Ankel, Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes S. 90 f. Riehm Hdwrtrb. unter »Witterung«). — הֱוֵא muss als aram. Schreibung zu dem arabischen Stamme הוה »herabfallen« gestellt werden, auf den wohl auch das Nomen הַוָּה (s. zu 6 2) zurückzuführen ist. Diese Möglichkeit bezweifelt Si. unter Hinweis auf König S. 598 und bietet die sehr ansprechende Verbesserung רַוֵּה »netze, tränke«. Vgl. dazu mit Si. Ps 65 11. Jes 55 10; namentlich die letztere Stelle hat fast den Wert eines Zeugnisses für diese Lesart. Ebenso Graetz und Perl. רַוֵּא. — Dass in b eine irrtümliche Wiederholung steckt, wird seit Olsh. von Vielen anerkannt. Si. streicht die 3 letzten Worte und liest הִמְטִר statt מטר; aber so bleibt kein zweites Versglied. Festzuhalten wird auch der Plural מטרות (nur hier) sein, da nicht nur möglichste Steigerung des Ausdrucks für die Regenmassen beabsichtigt ist, sondern auch die Verschreibung sich so am leichtesten erklärt. Ley ebenso, nur mit wunderlicher Uebersetzung »und der Regenstrom — Tropfen seiner Macht ist er«. — Das ל von לשלג wirkt in b nach. — עֹזּוּ »werdet stark!« als Seitenstück zu הוא (Hoffm.) ist keine Verbesserung. — **7** Schnee und so heftige Regengüsse legen die Hand der Menschen unter Siegel, d. h. sie lähmen jegliche Tätigkeit, vor allem die Feldarbeit, und zwingen so zur Anerkennung der höheren Macht. — An אַנְשֵׁי מַעֲשֵׂהוּ nahm man schon im vorigen Jahrh. Anstoss. Vorgeschlagen sind אֲנָשִׁים עֹשֵׂהוּ, אנשים מעשהו, אֱנֹשׁ מעשהו. Besser als alle diese Auskünfte

8 Da zieht das Wild in den Versteck
Und weilt in seinen Schlupfwinkeln;
9 Aus der Vorratskammer kommt der Sturm
Und aus den 'Speichern' die Kälte,
10 Vom Hauche Gottes gibt's Eis
Und die Wasserweite liegt in enger Haft.
11 Und gar mit Nass beschwert er die Wolke,
Das Gewölk schleudert seinen Strahl,
12 Und der 'wandelt' in die Runde
Sich schlängelnd nach seinem Ratschluss,
Dass sie ausführen, was immer er ihnen gebietet,
Ueber den Kreis 'seiner' Erde hin.

---

scheint אנשים עָשָׂהוּ. — כל in b dürfte als Wiederholung aus a zu streichen sein. — **8** Auch auf die Tierwelt erstreckt sich das Interdikt des Winters. — Lies וְתבוא (Bi. תבוא). — V. 7f. zu streichen (Si.) ist kein Anlass, da sie gut und zweckentsprechend sind. — **9** חדר vgl. 9 9, auch 38 22. — מזרים könnte als Part. Pi. von זרה Beiwort gewisser Windströmungen: »die zerstreuenden, fortfegenden« oder geradezu »die worfelnden« sein; doch sind andre meteorologische Bedeutungen nicht auszuschliessen. Vgl. מַזָּרוֹת 38 32 als ein Sternbild; dem entsprechend erklären auch hier viele Alte und Neue. Si-St bezweifeln angesichts der Parallele חדר die Richtigkeit, Voigt bietet die vortreffliche Verbesserung וּמִמְּזָוִים »aus den Speichern« nach Ps 144 13. — **10** יִתֵּן unpersönlich »es gibt = es entsteht« erregt die grössten Bedenken; besser liest man יֻתַּן »wird bewirkt, verursacht«; leicht könnte man das מ vor נשמת als Verschreibung nach 9ab streichen, wenn nicht יִתֵּן ein männliches Subjekt verlangte. — Zu b vgl. 38 30 dasselbe in andrem Ausdruck. — **11** רִי nur hier, aber von רוה richtig gebildet; zu הטריח »belasten« vgl. das Nomen טֹרַח Jes 1 14. Dtn 1 12, zu der Aussage 26 8. Andre Bedeutungen (vgl. bei Di.) kommen für beide nicht in Betracht, auch nicht Hoffm.'s בִּרְ[אִ]י »mit einem Schaustück« (Regenbogen, Spiegelung). Somit ist, da b deutlich vom Blitz redet, in v. 11 der doppelte Beruf der Wolken hervorgehoben, ähnlich wie 36 31. Es wird sich fragen, ob die folgenden Verse diesen doppelten Inhalt voraussetzen. Wenn nicht, so wäre vielleicht an בְּאֹרוֹ für ברי zu denken. »Er streut aus seine Lichtwolken« ist nicht gleich »er breitet aus«, und von einzelnen Wölkchen kann hier, wo es sich um die Quelle des Blitzes handelt, nicht die Rede sein. Man punktiere also עָנָן und nehme es als Subjekt zu יפיץ. Die Wolke entsendet Gottes Licht, indem sie es in viele Funken auseinander sprengt. — Bi. streicht ענן אורו, um eine unmögliche Zeile zu behalten, angeblich nach LXX. Aber diese hat den Vers überhaupt nicht (vgl. Bi. 86 a. a. O.); dass τὸ ὕδωρ (doch wohl in 10b) v. 11 voraussetze, ist nicht richtig, es gibt dort nur מים wieder. Th aber bietet genau unsren Text. — **12** והוא geht nicht auf die Wolke, noch weniger auf Gott, sondern auf den Strahl אורו, nur von ihm versteht sich das מתהפך, von ihm aber auch vorzüglich (Gen 3 24). — מסבות von einem Sing. מֵסַב, von dem sonst מְסִבּוֹ und מְסִבֵּי vorkommen, gebraucht wie sonst סְבִיבוֹת, freilich nur mit folgendem Genetiv. Es dürfte מְסָבִיב zu lesen sein. — Vor מתהפך muss eine Verbalform ausgefallen sein. Denn da לפעלם die dritte Zeile beginnt, bildet מתהפך בת' die zweite, und es bleiben nur Trümmer der ersten. Ergänze יִתְהַלֵּךְ, das vor מתהפך leicht ganz oder teilweise übersehen werden konnte; die beiden ersten Buchstaben scheinen sich in dem ות des vorhergehenden Wortes erhalten zu haben. Dem gleichen Bedürfnis versuchte Bi.[1] zu genügen, indem er hinter בתחבולתו ein עַל בְּרָקִים einschob. — תַּחְבּוּלוֹת ein echtes Weisheitswort (nur noch Prv 1 5. 11 14. 12 5. 20 18. 24 6); auch hier wie dort nicht »Steuerung« sondern »Ratschluss«. Für בת' könnte man כְּת' vermuten, aber nicht verlangen. — Mit לפעלם beginnt ein neuer

14 Horche dem zu, o Hiob,
Steh still und betrachte die Wunder Gottes!
17 Du, dess Kleider heiss werden,
Wenn das Land still liegt vor dem Südwind,
18 Willst du mit ihm die Wolken ausbreiten,
Fest wie ein gegossener Spiegel?

13 Ob zur Züchtigung '' für seine Erde,
Ob zum Segen, er lässt's ihr gelingen.

15 Weisst du darum, wie Gott . . . . . .
Und den Strahl seines Gewölks lässt leuchten?
16 Verstehst du dich auf der Wolken Gleichgewicht,
Die Wunder des vollendet Weisen?

---

zweigliedriger Vers, das Pluralsuffix geht auf die durch יזיק und מסגיר gesetzten Einzelblitze. — Für אָרְצָה lies auch hier (vgl. zu 34 13) אַרְצוֹ und vgl. הֶבֶל אַרְצוֹ Prv 8 31. — Si. streicht den Schluss des Verses von כל an als Glosse zu לשבט, auf Grund falschen Verständnisses und falscher Abteilung des Verses. — **13** Zu לשבט vgl. 21 9. — Aus אִם לְאַרְצוֹ etwas anderes herauszulesen (Hitz. לֹא רָצוֹ, Hoffm. לְרָצוֹן als Inf. abs. oder לְרָצוֹן; auch לֹא רָצוֹ wäre möglich) führt zu keinem Ziele. Streiche mit Bi.[1] und Di. das אם vor לא als falsche Wiederholung des ersten. — Das Suffix von ימציאהו müsste auf עָב und עָנָן gehn: »aus der Wolke quillt der Segen, strömt der Regen; aus der Wolke ohne Wahl zuckt der Strahl«. Freilich ist der Rückgang auf v. 11 nicht leicht; aber ebensowenig liegt der Gedanke nahe, dass dem Blitze auch segnende Wirkungen zugeschrieben würden. Sollte v. 13 Glosse sein, zu umfassende Ausdeutung des כל אשר יצום in v. 12? Jedenfalls hüte man sich, diesem Verse zulieb v. 12 von der Wolke statt vom Blitze zu verstehn. Bi. streicht den Vers nach LXX.

V. **14** beginnt die Nutzanwendung für Hiob. — **15** f. Führt ב das Objekt zu תדע ein oder einen Zeitsatz? Bedeutet שום ein sinnliches Auflegen, Belasten, oder das Auferlegen einer Pflicht, eines Auftrags? Geht das Suffix von עליהם auf die Wolken, oder auf den ganzen Kreis von Erscheinungen, den wir durchmessen haben? Dass man diese Fragen stellen kann, ist nur die Schuld des matten, unklaren Ausdrucks. Eine einleuchtende Herstellung bietet sich nicht dar; auch פָּעָלָיו für עליהם (Bi. nach LXX *ἔργα αὐτοῦ*) hilft nicht weiter, ebensowenig בְּשׂוֹחַ statt בְּשׂוּם (Perl.). — הופיע muss hier causativ gebraucht sein wie 10 3. — ידע v. 16 mit על wie v. 15 mit ב. — מפלשי und מפלאות scheinen sich wechselseitig in einem Buchstaben beeinflusst zu haben, sodass Unformen entstanden. Lies נִפְרָשֵׁי, wofür 36 29 Zeuge ist, und נִפְלָאוֹת. Das zweite Glied ist hinter v. 14 nur Lückenbüsser. — Zu diesen Bedenken gegen Ausdruck und Gehalt der beiden Verse kommt hinzu, dass sie mit ihrem הֵתֵדַע allerdings den Reden Gottes (vgl. 38 33. 39 1f., auch 38 4f. 18. 21) ins Gehege kommen, was den Elihureden sonst mit Unrecht vorgeworfen wird. Man wird also kaum fehlgehn, wenn man die beiden Verse den bereits ausgeschiedenen Glossen beigesellt. V. 17 schliesst sich besser unmittelbar an v. 14 an. — **17** ist Subjekt zu v. 18. Er stellt die leidentliche Abhängigkeit des Menschen von den Vorgängen im Weltenraum in grellen Gegensatz zu dem Versuch sich an den Riesenarbeiten Gottes zu beteiligen. Zu b vgl. Jes 18 4. — **18** »Gibst du Ausdehnung den Wolken?« d. i. reckst du die geballten zu einer flachen Decke aus, zu einem neuen, inneren Himmel unter dem blauen Gewölbe? Offenbar spricht hier wieder die Anschauung des Augenblicks mit. Der Wolkenhimmel hat sich tief herabgesenkt und liegt gleichmässig dicht und bleiern über dem ganzen Horizont. Sein Druck macht sich in den folgenden Versen fühlbar. So dient diese Frage anders als v. 15 f. zur Belebung der Rede. Streicht man den Vers mit LXX (Bi.), so opfert man wieder das

19 Lass uns wissen, was wir ihm sagen sollen:
Wir werden nichts vorbringen vor Finsternis.
20 Solls ihm angesagt werden, dass ich reden will,
Oder sagt man, man wolle vernichtet sein?
21 Und nun sehn 'wir' das Licht nicht,
Weils in den Wolken 'verborgen' ist,
Doch der Wind streicht daher und fegt sie fort —
22 Vom Norden her kommt Gold,
Ueber Gott liegt 'furchtbarer Glanz'.
23 Der Allmächt'ge, wir erreichen ihn nicht,
Erhaben an Macht und Recht,
Der die Fülle der Gerechtigkeit nicht verletzt.

---

sinnvoll Schöne und behält das platt Alltägliche. — **19** הורינו liest Bi. nach LXX und dem Ket. der Orientalen, aber im Widerspruch mit dem übrigen Verse. — Zu נערך ergänzt sich מלים (32 14) aus dem Sinne von a leicht. Voigt will נַעֲרֹךְ für נערך lesen, »sollten wir nicht erschrecken?«, wozu es doch eines הֲלֹא bedürfte. Ley schiebt hinter נערך ein לְפָנָיו ein. — חשך ist zunächst lediglich die Finsternis, in die sich die Erde durch den Wolkenschatten kleidet, will aber durch den Gegensatz dieser zu dem strahlenden Lichte, in dem Gott über der Wolkendecke thront (v. 21f.), die geistige Finsternis des Menschen andeuten. Für das Wort durch Punkte ein andres zu fordern (Si.) sehe ich keinen Grund. — Der Vers malt die Empfindung von Gottes unmittelbarer Nähe: jetzt oder nie ist es Zeit, ihm Rede zu stehn. Eine fliegende Hast kennzeichnet von hier an die Rede, die sich im höchsten Grade dramatisch gestaltet. — **20** Der Vers fasst Hiob bei seinen früheren Herausforderungen Gottes und Ansagen des Redeturniers. Dennoch wird אדבר »ich Mensch« (vgl. איש in b) richtig sein als schonende Stellvertretung. — So hirnverbrannt ist doch niemand je gewesen, dass er den Wunsch ausgesprochen
d/ hätte vernichtet zu werden; damit aber ist die Ansage des Redeturniers gleichbedeutend. — Hoffm. liest יְסֻפַּר und יְבֻלַּע als kaufmännische Wendungen und übersetzt: »wird er [Gott] Jemand [eine Schuld darum] anrechnen, weil ich es empfehle; oder kann Jemand dreinreden, wenn er sie getilgt hat?« Schwerlich hätte das jemand verstanden, auch passt es nicht hieher. — **21** Vgl. zu v. 19. Der Augenblick ist geschildert, alle andren Auffassungen (vgl. bei Di.) bringen es nicht über leere Allgemeinheiten hinaus. — Für ראו lies רָאֻנוּ, eine unumgängliche und leichte Verbesserung. — Für בהיר lässt sich zwar die zweifellos gewollte Bedeutung »strahlend, glänzend« zur Stelle schaffen, aber wahrscheinlich ist es darum nicht. Si. ersetzt, wie ich selber mir früher dazu angemerkt, בהירהוא durch בָּהָאִירוֹ »da es leuchtet«. Das ist gewiss sehr leicht, wahrscheinlicher aber ist mir Verderbnis aus נִסְתָּר הוּא oder ähnlichem. Aus LXX *ὥσπερ τὸ παρ' αὐτοῦ ἐπὶ νεφῶν* (von Bi. richtig gegen Origenes mit b, nicht c gleichgesetzt) könnte man בָּאֲשֶׁר statt בהיר erschliessen, was dem Sinne nach mit נסתר übereinkäme, aber in recht prosaischem Ausdruck. Ley streicht das Glied als Glosse, seinen Strophen zuliebe. — Das dritte Glied führt den entscheidenden Wechsel herbei; LXX mussten es streichen, da ihnen die dramatische Entwickelung verborgen blieb (danach Bi.). — **22** Zweifellos soll der Vers die Erscheinung Gottes ganz nahe bringen, alle andren Erklärungen (vgl. die Musterkarte bei Di.) sehen den Wald vor lauter Bäumen nicht. Darum ist aber nicht mit Si. יהוה für זהב zu lesen, auch abgesehen von der Unzulässigkeit dieses Namens. Vielmehr ist »Gold« der goldstrahlende Lichtschein, der Gott birgt. — מצפון erklärt sich aus den Anschauungen von der Wohnung Gottes, wie sie sich in Jes 14 13 (vgl. Ez 28 14) Ez 1 4. Ps 48 3 verraten, soll aber natürlich dem wirklichen Hergang entsprechen. — אָתָה vgl. 3 25. 16 22. 30 14. — Bi. streicht das Glied ohne Angabe eines Grundes, also

24 Drum 'sollen' ihn fürchten die Menschen,
Er sieht keinen an, der sich weise dünkt.

38 1 Da antwortete Jahwe dem Hiob aus dem Wetter und sprach:
2 Wer verdunkelt da den Weltplan
Mit Worten ohne Einsicht?

---

nur der Strophe zuliebe. — Statt נורא הוד »über Gott ist der Glanz furchtbar« lies הוד נורא. — **23** Wenn in v. 22 die Ankunft Gottes so offenkundig angemeldet wird, will dieser Vers natürlich nicht sagen, er könne nicht erscheinen. Darum ist aber nicht die Auffassung von v. 22 zu ändern (so Di., obgleich er die Absicht der Elihureden die Erscheinung Gottes einzuleiten als möglich zugibt, vgl. S. 319 mit 314), sondern es ist zwischen einem Finden oder Erreichen Gottes seitens der Menschen und einer freiwilligen Selbstoffenbarung Gottes gehörig zu unterscheiden. — Das erste Versglied ist gegen die Accente mit מצאנהו zu schliessen, das zweite reicht bis ומשפט. Bi.'s Vorschlag וְשֹׁפֵט משפט mag erwogen werden, daneben der andre ורב צדקה vor ומשפט zu rücken »erhaben an Kraft und gross an Gerechtigkeit«. Dagegen ist Bi.'s ורַב צדקה לא יַעֲנֶה »gross an Gerechtigkeit, steht keinem Rede« eine Verkehrung ins Widersinnige. — **24** Für יְרֵאוּהוּ muss das Impf. יִרָאוּהוּ punktiert werden. — חכמי לב vgl. 36 5.

Cap. 38. **1** Sobald der Dichter das Wort ergreift, heisst Gott wieder Jahwe, wie im Prolog. Die handelnden Personen des Buches dienen eben dem wahren Gott, ohne doch seinen Namen zu kennen; nur der Dichter weiss ihn. Oben (zu 36 26—37 24) wurde dargelegt, wie das »aus dem Wetter« durchaus in innerem Zusammenhang mit den Elihureden stehn müsse und wahrscheinlich mit deren Bestand stehe und falle. Nicht ganz dasselbe gilt von dem Zusatz את־איוב, der hier zuerst zu dem einfachen »und es antwortete N. N.« hinzutritt. Der Zusatz möchte auch dann berechtigt erscheinen, wenn c. 31 unmittelbar vorherginge, insofern Gottes Antwort sich allenfalls auch an die Freunde richten könnte. Aber unbedingt notwendig lässt ihn erst das Zwischeneintreten der Reden Elihu's erscheinen, da Jahwe sofort einen einzelnen Redner ins Auge fasst und ihn mit Worten kennzeichnet, die auf Hiob oder Elihu bezogen eine sehr verschiedene Anschauung ergeben würden. Jetzt wird durch את־איוב jeder Zweifel abgeschnitten. Bei der Annahme, dass die Reden Elihu's eingeschoben seien, muss man entweder annehmen, dass die beiden Worte von deren Verfasser herrühren, oder die schöne praestabilierte Harmonie preisen, die zwischen dem Werke des Dichters und seines späteren Verunstalters bestanden hätte. Jedenfalls hätte dieser die Worte hinzufügen müssen, wenn er sie nicht schon vorfand. Die Entscheidung für unsre Stelle müsste dann für 40 1. 3. 6. 42 1 ebenfalls gelten. — מנ הסערה (Ḳerê מִן הסערה) will ein Wort מִנְהַסְּעָרָה oder mit Dag. forte dirimens מִנְּהַסְּעָרָה (sonst מֵהסערה) gelesen haben, ebenso מנסערה 42 6; weshalb, wissen wir nicht. Dafür die rein dichterische Form מִנִּי einzusetzen (Mx. Si. Ginsburg) ist in der prosaischen Ueberschrift nicht gestattet. — סַעַר, סערה ist häufig der Gewittersturm (so Jes 29 6. Ez 1 4. Zch 9 14. II Reg 2 1. 11) und als solcher der Träger der Offenbarung Jahwe's. LXX beginnt das Capitel mit den Zusatzworten: *Μετὰ δὲ τὸ παύσασθαι Ἐλιοῦν τῆς λέξεως.* Es ist damit einem Bedürfnis Rechnung getragen, das sich seit der kritischen Anfechtung der Elihureden zu einem Hauptbeweismittel ihrer Unechtheit ausgewachsen hat. Wie kommt es, dass das übrige Buch nicht mit dem leisesten Worte Bezug auf sie nimmt, wie insbesondere, dass Jahwe hier sofort die Rede an Hiob richtet, ohne nur anzudeuten, dass zwischenhinein ein andrer lange Reden gehalten hat? Man vergisst dabei, dass Gott während seiner ganzen Reden an Hiob die Freunde ebenso übersieht, wie hier den Elihu. Streicht man die Reden Elihu's und achtet dann darauf, wie Jahwe auf nichts andres abzielt, als Hiob's Anmassung zu strafen, so möchte man aus diesem Stillschweigen schliessen, Jahwe stände auf der Seite

3 Gürte nur wie ein Kriegsmann deine Lenden,
So will ich dich fragen und du gib mir Bescheid!
4 Wo warst du, als ich die Erde gründete,
Sag's an, wenn du Einsicht weisst.
5 Wer bestimmte ihre Masse, dass du's wüsstest,
Oder wer spannte über sie den Messstrick?
6 Worauf sind ihre Pfeiler eingesenkt,
Oder wer hat ihren Eckstein gelegt

---

der Freunde. Erst nachdem er seine Sache mit Hiob ins Reine gebracht, wendet er sich an sie, weil er auch an ihnen ein Unrecht zu strafen hat (42 7f.). Ist das bei Elihu nicht der Fall, so fällt jeder Grund für Jahwe fort, ihn nachträglich zu berücksichtigen. Denn den eigentlichen Streitfall, die Theodiceefrage, soll Jahwe nach des Dichters wohlbegründeter Absicht mit keinem Worte berühren, weil sie unter seiner Würde ist. Gehn also Elihu's Reden ohne Rest in die Lösung dieser Frage auf, so ist es sein Ruhm, wie es nicht minder des Dichters Zartgefühl kennzeichnet, dass seine Gestalt völlig in dem Hintergrund des Gemäldes verschwindet. Man hat wiederum die Wahl, darin des ursprünglichen Dichters weise Absicht zu erkennen oder das unfehlbare Urteil zu bewundern, das den Interpolator der Elihureden davor behütete, seinem Machwerk eine taktlose Censur erteilen zu lassen. Hier liegt eine Klippe, an der schier jeder Interpolator, kraft der Dosis Eitelkeit, ohne die ein solches Unterfangen kaum denkbar ist, scheitern musste. Man versuche doch einmal, das verlangte Bindeglied für die Elihureden nachzutragen!

2 Dass עצה, nicht עֲצָתִי dasteht, darf nicht zu der Auffassung verleiten, »wer erteilt hier dunklen Rat?« (Hoffm.); denn Hiob ist vielmehr ratlos und verwirrt damit die Andren. Ebensowenig darf man mit Bi. עֲצָתִי schreiben (durch LXX ὁ κρύπτων με nicht gerechtfertigt), freilich für die 7 Silben notwendig. Vielmehr bildet עצה den Gegensatz zu מחשיך: »wer macht חשך aus עצה?«, wer verkehrt in weglose Finsternis, was zielbewusster Ratschluss ist? Schwerlich handelt es sich dabei nur um Gottes Absicht bei Hiob's Leiden, sondern um den ganzen Weltplan, den er über den Haufen geworfen. — Bi.[1] las בְּמוֹ מלין וגו׳, Bi.[2] בְּבָלִי statt בלי, angeblich nach LXX, Bi. Nachtr. בְּעָצֹר במ׳, wieder nach LXX, was nur heissen könnte »Worte hemmen« (42). Alles der Silben wegen. — **3** Gott nimmt Hiob's Herausforderung zum Zweikampf (9 34f. 10 2ff. 13 3. 13ff. 13 18ff. 23 3ff. 31 35ff.) an. Er bedient sich des Vorteils des Herausgeforderten, die Waffen, den Griff u. s. w. zu wählen, und entscheidet sich für die erste der beiden Möglichkeiten, die ihm Hiob 13 22 zur Wahl gestellt hat, das Wort zuerst zu ergreifen. Nachdem er in v. 2 Hiob's Reden gekennzeichnet hat, tritt in dieser Bereitwilligkeit die göttliche Ironie offen zu Tage. Wir wissen jetzt schon, dass Hiob auf sein besseres anfängliches Wissen (9 3) zurückgeführt werden wird. — אזר חלציך (vgl. Jer 1 17. Jes 5 27. 32 11) führt das Bild eines Ringkampfes ein. — Bi. אשאלך (ohne ו) nach LXX, möglich. — **4** Vgl. 15 7 und unten v. 21. Daraus, dass Hiob nichts über die Schöpfung aussagen kann, wenn er damals noch nicht war, darf man nicht schliessen, das הגד die Fragen in v. 5ff. zum Objekt hat. Die Fragen überstürzen sich nur in der sicheren Voraussicht, dass Hiob nichts zu antworten weiss. — ידע בינה wie Prv 4 1 u. s. w. בינה ist eben eine Wissenschaft wie Krieg Jdc 3 1ff., Saitenspiel I Sam 16 16 u. s. w. — **5** כי תדע, nicht יָדַעְתָּ wie v. 21, darum modal zu fassen. — מָדַד und נָטָה עָלָיו הַקָּו »wer hat sie (die Erde) nach der Messschnur ausgebreitet?« (Bi.) dienen nur metrischen Vorurteilen unter Verschlechterung des Sinnes. — **6** Ebenso הָטְבַּע und וּמִי nach τίς δέ (Bi.) — ירה heisst hier nicht »werfen« und will nicht die spielende Bewältigung der Last betonen, vgl. Gen 31 51. Die Bedeutung »legen, gründen« hat ירה auch in den Sendjirli-Inschriften (vgl. Brown

7 Unter dem Jubelchore der Morgensterne,
Unter dem Jauchzen aller Gottessöhne?
8 Und 'wer' hat das Meer mit Toren eingehegt,
Da es aufquoll, aus dem Mutterleib hervorging,
9 Als ich ihm das Gewölk zum Gewande gab
Und Wolkendunkel zu seiner Wickel,
10 Und über ihm eine Grenze brach
Und Riegel und Tore errichtete,
11 Und sagte: »Bis hieher darfst du kommen und nicht weiter,
Und hier soll sich legen der Stolz deiner Wellen«?

WB. unter ירה). — **7** Das Fest der Grundsteinlegung der Welt wird mit feierlichem Gesang begangen (vgl. Esr 310. Zch 47). — Sicher werden die Morgensterne herausgehoben sein, weil es sich um das Frührot der Schöpfung handelt; mit grosser dichterischer Kühnheit werden hier Sterne und Engelwesen (c. 1. 2), die beiden Gesichter des »Himmelsheeres« (vgl. Stade's vortrefflichen Artikel צָבָא im WB., insb. צְבָא הַשָּׁמַיִם), in der gleichen Tätigkeit neben einander gestellt, gleichsam Ps 192 und 291 zusammen geschlossen. Der Widerspruch gegen Gen 1 wird hier und weiterhin so wenig wie 267 gescheut, der mechanischen Weltanschauung, die vom Niederen zum Höheren fortschreitet, die psychologisch näher liegende der Abstufung vom Höheren zum Niederen vorgezogen, die auch Gen 2f. beherrscht. — בָּא statt בֵּן (Mx., vermeintlich nach LXX) wischt dem Verse allen seinen Duft ab.

8—11 Die Erschaffung des Meeres. Die Schilderung wird beherrscht von der mythologischen Anschauung des Meeres als eines Ungeheuers, zurückgehend auf die babylonische tiâmat (vgl. zu 712. 913. 2612, auch 2825; dazu Prv 829. Jer 522. Ps 1049). Aber die Vorstellung ist hier ganz frei behandelt, da das Meer als Riesenkind geboren wird, und Gott es ebensowohl in Pflege nimmt als seinen Uebergriffen vorbeugt. — **8** ויסך schlösse an מי ירה in v. 6 an; doch wird mit Bi. וּמֵי סָךְ (leichter als Mx. מֵי סָךְ) zu lesen sein. Zu סוך vgl. 323. — גיח wie 4023, doch vgl. auch den Gebrauch vom Geburtsakt Mch 410. Ps 2210, freilich bei zweifelhaftem Texte. — Als Mutterschooss des Meeres (vgl. 311. 1018) scheint die Erde gedacht zu sein, wieder in entgegengesetzter Anschauung, mit Gen 1 verglichen. — **9** Grossartige dichterische Gestaltungskraft! החתלתו wird als »Wickel, Windeln« durch Ez 164 und 3021 gesichert. — **10** ואשבר wird man im eigentlichen Sinne »brechen = durch Brechen herstellen« halten können, wenn man חק concret als »Grenze, Schranke« fasst. Das aber ist nach 145 wohl erlaubt und durch die Parallelen in b, Riegel und Tore, fast gefordert. Dann sind die schroffen wie durch Abbrechen entstanden Klippen gemeint, in denen gerade die Ostküste des Mittelmeeres weit überwiegend zum Meere abfällt. — Man braucht also weder שבר nach שֶׁבֶר »Traumdeutung« Jdc 715 als »deuten, auslegen«, noch mit Hitz. als וָאֲשַׁבֵּר = וָאֲבַשֵּׂר ebenso zu fassen, noch וָאָשִׁית (Mx.), noch וָאָשְׁבֹּר = סכר = סגר (Hoffm.) zu lesen. — Für חקי mag man mit Di. Bi. Kautzsch חֻקּוֹ oder besser mit Si. nach LXX ὅρια חֻקִּים lesen. — Wie wenig das »Wer?« in v. 5. 6. 8 ernst gemeint ist, zeigt der Vergleich von 10b mit 8a. Dem Buchstaben nach kann Hiob auf diese Fragen recht wohl die Antwort geben: sie lautet überall »Gott!« — **11** Von den herrlichen Worten ולא תסיף zu streichen (Bi.), ist unbarmherzig; der Beweis, dass LXX so gelesen habe, aus Clemens Rom. I Kor 20 gegen alle andren Zeugen, ist sehr fadenscheinig. Sollen durchaus nicht mehr als 7 Silben am Leben bleiben, so ist ואמר zu streichen, sodass der alttest. Schriftsteller es, wie so oft, dem Witze seines Lesers überlässt, die direkte Rede zu erkennen. So Bi. Nachtr. — אז neben פה in demselben Verse ist für die Schätzung der Rechtschreibung bezeichnend. — ישית ב' ist schwierig. Bei aktiver Auffassung des שית muss ein »man«

12 Hast du dein Lebtag dem Morgen entboten,
Der Morgenröte ihren Platz gewiesen,
13 Dass sie die Zipfel der Erde fasst
Und alle Bösen davon geschüttelt werden,
14 Dass sie sich wandelt wie Siegelton
Und in Falten legt wie ein Gewand,
15 Sodass den Bösen ihr Licht versagt wird,
Und der erhobene Arm zerbricht?

---

als Subjekt angenommen werden, das übel passt; dazu muss zu שית »setzen« ergänzt werden »eine Grenze«, oder פא muss sein Objekt sein: »ein Hier setzen«. Besser, aber unbelegbar, wäre intransitive und unpersönliche Fassung »hier soll sichs legen mit«. Gut verbesserte Mx. יִשָּׁבֵר גְּאוֹן (auch Kautzsch), besser Bi. יִשְׁבֹּת גְּאוֹן, also genau so, wie Lag. für יָשִׁית 10 20.

12—15 Das Heraufführen des Tageslichtes, die Fragen schreiten damit über den Rahmen des Schöpfungsvorganges hinaus. Für die Stelle des Stückes vgl. zu v. 21. — **12** מִיָּמֶיךָ wie I Reg 1 6 לֹא מִיָּמָיו »seine Lebetage nicht« (für יוֹם מִיָּמָיו). — Das Pi. יִדַּע nur hier für Hiph., vielleicht noch Ps 104 19 zu lesen. Ob dem Ket. יִדַּעְתָּה שחר das Ḳerê יִדַּעְתָּ הַשַּׁחַר vorzuziehen ist, lässt sich bei der Sorglosigkeit in Dingen der Rechtschreibung, die wir bei v. 11 und oft beobachtet haben, schwer entscheiden. — Nach LXX lesen Hoffm. Bi. צִוִּיתִ, letzterer auch יִדַּעְתִּ, wo Hoffm. יָדַעְתָּה vorzieht (was מְקוֹם שַׁחַר erfordern würde). Obendrein liest Bi. nach ἐπί σου מִמֶּךָ »nach deiner Anweisung«. Alles ganz überflüssige Aenderungen, da v. 20. 31. 32 u. s. w. beweisen, dass abwechselnd mit dem Wissen Hiob's auch sein Können und Tun Gegenstand der Frage ist. — Zu der Vorstellung vgl. Ps 19 3. — **13** לאחוז könnte gerundivisch Hiob (d. i. Gott) zum Subjekt haben »dass du ergriffest«; aber nachdem sie entboten sind, treten Morgen und Morgenröte (beide sind eins) in die Tätigkeit ein. Wie man ein Tuch an den Zipfeln fasst, um Krumen, Sand oder dgl. davon abzuschütteln, so braucht die Morgenröte nur die Gipfel der Berge mit zarten Fingern zu fassen, um von der ganzen Fläche der Erde die lichtscheue Brut der Frevler zu verscheuchen oder zu vernichten (v. 15, vgl. 24 13 [12]—17). Bi. streicht ממנה seinem Versmasse zu gute. Aber ist diese Vorstellung »unvollziehbar«, so ist die, dass die Frevler geprellt würden, d. h. in die Höhe geschleudert, um unsanft herabzufallen, es noch mehr. Das Bild ist vielmehr leicht verständlich. — Hoffm. (danach Si.) streicht b ebenso wie v. 15, weil es damals noch keine Frevler gab. Es ist hier eben nicht von der Schöpfung, sondern von jedem beliebigen Tage die Rede. Bemerkenswert genug ist hier freilich diese Berührung des ethischen Gebietes, aber sie geschieht wie selbstverständlich. Das geht im Grunde Gott gar nichts an, das besorgt die Morgenröte ihrer Natur gemäss. Auslösen lässt sich wenigstens 13 b durchaus nicht. — Hier und in v. 15 ein ʿAjin suspensum (תלויה, vgl. noch Jdc 18 30. Ps 80 14), was auf nachträglichen Zusatz des Buchstaben schliessen lässt. Doch handelt es sich hier in רשים nicht um eine ernst zu nehmende Lesart, sondern um einen zu Recht verbesserten Fehler der Musterhandschrift. — **14** »Wie Siegelton«, nämlich durch das Siegel, unter dem Siegel. Nicht dass sie rot werde wie dieser, sondern sich so auspräge, ist gemeint. Sehr nahe liegt es zu lesen כַּחֹמֶר בַּחוֹתָם. — Hinter יתיצבו fehlt das Subjekt, Si. lässt eine Stelle dafür offen, Bi. ergänzt דְּבָרִם »die Dinge«. Das ist zu farblos und prosaisch. Eher wäre an יִתְיַצֵּב יְבוּלָהּ (20 28) zu denken. In bunten Falten wie ein Kleid legt sich das durch das Licht entwickelte Relief der Erde um ihren Leib. — Irrige Erklärungen s. bei Di. Darunter Hoffm. כמו לָבוֹשׁ »wie beschämt«, nämlich so rot. — **15** Der erste Halbvers erklärt sich nur aus 24 17: die Nacht ist das Tageslicht der Frevler. Zu b vgl. 22 8. 9. 35 9.

16 Kamst du bis zu den Ursprüngen des Meeres
Und lustwandeltest auf dem Grund des Oceans,
17 Legten sich des Todes Tore dir offen
Und sahst du die Tore des Grauens?
18 Blicktest du über der Erde Breite,
Sag an, wenn du ganz sie kennst?
19 Wo geht's dahin, da das Licht wohnt,
Und das Dunkel, wo ist seine Stätte,
20 Dass du es holtest in seinen Bereich
Und auf die Steige zu seiner Heimat 'brächtest'?
21 Du weisst es, denn damals wardst du geboren,
Und die Zahl deiner Tage ist gross!

16—18 Die Kenntnis der Weltgebiete: Meer, Unterwelt, Erde (vgl. 28 13. 14. 22). Die letztere ist nicht in v. 13f. vorweggenommen. — **16** נבכי ganz allein stehendes Wort (wenn nicht 28 11 מַבְּכֵי oder נבכי zu lesen ist), das nichts andres als Quellen bedeuten kann (vgl. v. 8); wollte man bessern, so nicht נִבְלֵי »Schläuche« (Olsh. Si. nach Hitz., der später daran zweifelte), sondern etwa נבעי = מַבֻּעֵי. — הקר wie 11 7. — **17** Das Totenreich ist dem Grunde des Weltmeers nächst benachbart (26 5). — מות wie 28 22, das Sichauftun des Verschlusses wie 26 6 vor Gott, die Tore Jes 38 10, während man zu Job 17 16 die Anm. sehe. צַלְמוּת ist 10 21f. Eigenschaft der Unterwelt. Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Weltall und der Unterwelt liegen hier wesentlich unverändert vor (vgl. besonders Jensen, Die Kosmologie der Babylonier). — **18** Dem Blick in die Tiefe folgt der in die Breite, über die Erdfläche hin (vgl. Hab 1 6). — Bi. streicht עד nach LXX *τὸ εὖρος;* doch ist dieser Acc. durch das Verbum *νουθετέω* bedingt, und da התבונן hier einfach »blicken« heisst (vgl. 31 1 u. s. w.), so ist עד ganz am Platze. Vgl. 28 24. Dafür spricht auch כֻּלָּהּ, wofür Bi. freilich כֻּלָּהּ »ihr Mass oder Gewicht« [?] lesen will, nachdem schon Mx. das Wort verdächtig gefunden. Eher wäre an גְּבֻלָּהּ zu denken. Zu b vgl. 4b.

19—21 Die Behausung von Licht und Finsternis. Vgl. für die Vorstellung zu 26 10. Wieder ist man, wenn man die volle Breite der Erde durchmessen hat, in der Nähe ihrer Wohnung angelangt. — Eigentlich »Welches Weges wohnt das Licht?« — **20** תִּקָּחֵנִי (Mx. Si. nach LXX) ist in seiner schonungslosen Ironie recht hübsch; aber kräftiger bleibt der überlieferte Text. Es handelt sich darum, Licht und Finsternis abwechselnd herbeizuholen und wieder fortzubringen, um so Tag und Nacht herbeizuführen. Viel für sich hat der Vorschlag Hoffm.'s, für תָּבִין »dass du wüsstest« תְּבִיאֶנּוּ = תְּבִיֶּן zu punktieren, wenn man nicht einfach letzteres lesen will. Vor allem wird so der Zusammenstoss mit יָדַעְתָּ vermieden. — **21** Direkte Ironie, vgl. 15 7. Man lerne daraus zugleich, dass, wenn es sogar Gott ziemt, fast mit denselben Worten wie die Freunde zu reden, daraus für Elihu noch nicht zu schliessen ist, dass er ihren Standpunkt teilt. — אז geht auf die Schöpfung, wo diese Wege gebahnt wurden. — Das Hoph. תּוּלַד statt תִּוָּלֵד muss Bi. eine Silbe ersparen, was ihm niemand verwehren kann; aber dass dies bedeute »warst du schon geboren« im Unterschiede von »wardst du geboren«, ist ein Irrtum Bi.'s. — Ohne Angabe eines Grundes versetzt Bi. v. 21 hinter v. 18, wo er einen Vierzeiler abschliessen hilft, aber sonst recht schlecht passt. Viel verführerischer war der Vorschlag von Bi.[1], v. 12—15 hinter v. 21 zu versetzen. Es schlösse sich dann an die Schöpfung des Meeres (v. 8—11) seine Ergründung wie die der übrigen Weltgebiete in v. 16—18, daran die Behausung von Licht und Finsternis v. 19—21, daran die Heraufführung des Morgens v. 12—15, die doch auf der in v. 19—21 berührten Kenntnis erst beruhen muss. So würde an zwei Stellen der Zusammenhang geschlossener, der Fort-

22 Kamst du zu den Speichern des Schnees
Und sahst die Speicher des Hagels,
23 Die ich verspart für die Zeit der Not,
Für den Tag des Streits und des Krieges?
24 Auf welchem Wege teilt sich der 'Wind',
Ergiesst sich der Ostwind über die Erde?
25 Wer hieb dem Regenguss eine Rinne
Und einen Weg dem Donnerstrahl,
26 Dass es regnet über Land ohne Leute,
Ueber die Steppe, drin keine Menschen sind,
27 Dass satt wird Oede und Verödung
Und das 'Durstige' Grünes lässt spriessen.
28 Hat der Regen einen Vater
Oder wer erzeugt die Tröpfchen des Taus?

---

schritt stetiger. In die andre Wagschale fällt nur, dass die Vorräte v. 22 sich an die von Licht und Finsternis anschliessen. Doch darf man auf den Fortschritt in dem Stücke zu wenig geben, um eine sichere Entscheidung treffen zu können.

22—30 Die meteorologischen Erscheinungen in bunter Reihenfolge und nicht ohne Wiederholungen, sodass eine Unterabteilung Schwierigkeiten begegnet. — **22** f. Einkleidung wie v. 16. Zu den Speichern (die Wiederholung auffallend) vgl. 37 9. 9 9. — Schnee und Hagel als Waffe Gottes, vgl. ähnliches 37 7, besonders aber Jos 10 11. Jes 28 17. 30 30 u. s. w. — **24** Einkleidung wie v. 19. Bi. liest דֶּרֶךְ und findet willkürlich einen Unterschied von הַדֶּרֶךְ v. 19. — אור könnte hier, da das Licht v. 19 ff. (12 ff.) erschöpfend und nach andren Anschauungen behandelt ist, nur der Blitz sein wie 37 3 ff.; dagegen aber spricht v. 25. Lies daher mit Ew. Mx. Wr. Bi.[1] (Di.?) רוּחַ. Nur dann kommt der Wind zu seinem Rechte, nur als vereinzelnde Parallele dazu lässt sich der Ostwind ganz begreifen. Das graphisch leichtere אֵד vgl. 36 27 (Hoffm. Bi.) passt nicht hieher, ebensowenig כְּפֹר »Reif« (Si. nach LXX *πάχνη*), vgl. v. 29. — Für יָפֵץ dürfte יָפֻץ zu punktieren sein, anders als 37 11. — **25** פלג wie שבר v. 10, »durch Spalten schaffen«. Es handelt sich um den Durchlass durch das feste Himmelsgewölbe, vgl. dazu Gen 7 11. 8 2. — לְשטף (Bi.) dient dem Versmass. — b = 28 26 b, wie auch die ersten Glieder sich entsprechen. — **26** f. Nicht die Güte Gottes sondern seine unbegreifliche Verschwendung (nach kurzsichtigem Menschenverstand) soll hier ironisch betont werden (Mt 26 8 f.). Zu vergleichen ist 39 13 ff. Ob LXX die Verse ausliessen (danach Bi.), weil sie daran Anstoss nahmen, oder ob es sich um einen Zufall handelt (Di.), ist nicht zu entscheiden; jedenfalls sind sie unverdächtig und trotz v. 34. 37, wo es sich um die Wolken handelt, schwer entbehrlich. — שאה ומשאה bedeutet hier so wenig wie 30 3 (vgl. 30 14) »ruinierte Existenzen«, wie Hoffm. meint. Doch brauchte 27 a selbst dann an sich nicht gestrichen zu werden, da der Zshg. keineswegs nur von der Schöpfung redet. — »Und sprossen zu machen den Ausgangsort des Grüns« ist eine wunderliche Vermischung von [אֶרֶץ] לְהוֹצִיא דֶּשֶׁא und [א'] ד' להצמיח (vgl. Gen 1 12. 2 9). Vortrefflich liest Wr. צָמֵא, von durstigem Lande Jes 44 3. — **28** Nach Bi. »unerhört tautologische und prosaische Nachbildung von 29«, auch sei der Regen v. 25. 37 f. genügend behandelt. So streicht er den Vers trotz LXX. Doch ist er nicht schlechter als v. 29 selbst, ja gibt ihm mit הֲיֵשׁ erst die Richtung, und da v. 25 nur von dem Durchlass für den Regen redet, mag sein Ursprung noch erörtert werden. Der Tau findet sich nur hier. Vater und Mutter sind dichterisch auf die beiden Verse verteilt und so beide geleugnet; die Entstehung dieser Körper ist damit als ein Rätsel bezeichnet. — אגלי nur hier, nach dem Arab. als »Ansammlung« zu

29 Aus wessen Schooss geht das Eis hervor
Und wer gebiert den Reif des Himmels:
30 Zum Stein 'packt sich zusammen' das Wasser,
Und das Antlitz der Flut 'spielt Verstecken'?!
31 Schnürst du enger die Binden des Siebengestirns
Oder lockerst die Seile des Orion?
32 Führst du die Hyaden heraus zur rechten Zeit
Und kannst den Bären samt seinen Jungen leiten?
33 Kennst du die Gesetze des Himmels
Oder bestellst seine Aufsicht über die Erde,
34 Erhebst du deine Stimme zur Wolke,
Sodass Wasserschwall dich bedeckt,
35 Entsendest du Blitze, dass sie dahingehn
Und zu dir sagen: wir sind bereit?

---

erklären, aber das ist eben jeder Tautropfen. — **29** Natürlich ist es Philisterei zu sagen, Elihu wisse 37 10 hierüber und etwa 36 27f. auch über den Regen Bescheid, setze sich also mit dem echten Buche in Widerspruch. — **30** Die Bedeutung »sich verdichten« muss für unser יתחבאו eigens erschlossen werden, überall sonst heisst חבא »verbergen, verstecken«. Vortrefflich vertauscht deshalb Mx. (Bi.[1] Si.) die beiden Verba; allerdings versteckt die Flut ihr Angesicht unter der Decke des Eises (gegen Di.), da unter dem Eise noch Wasser ist.

31—38 Die Körper und Erscheinungen des Himmels, zu denen die Wolken mitgerechnet werden. — **31** Zu den Sternbildern vgl. zu 9 9. Das Schnüren und Lockern entscheidet hier auch bei כימה für eine Sterngruppe; das Rätsel ist sichtlich die engere und weitere Stellung der Einzelsterne je nach der Höhe, in der das Sternbild steht, beim Orion besonders auffällig. Danach muss man in מעדנים jedenfalls Mittel zum Binden suchen, was auf die Wurzel ענד (31 36) führt; ob man nun nach dem Neuhebr. eine Umstellung annehmen oder sie mit Bi. vornehmen will. — מושכות von »ziehen« kann so gefasst werden; ob die Vocalisation gleich dem Part. richtig ist, bleibt unsicher. Andre Auffassungen s. bei Di. — **32** »Hyaden« für עַיָּרוֹת ist nur tastende Uebersetzung, sachlich passend, weil ihr Frühaufgang die Regenzeit ankündigt. Sicher ist hier ein Sternbild gemeint. Vgl. zu 37 9. Näheres und andre Möglichkeiten, wofür hier der Raum fehlt, bei Di. — Zu עיש vgl. 9 9 עָשׁ. Unsre mangelhaften Kenntnisse in diesen Dingen lassen mancherlei Möglichkeiten offen. So die Punktierung תְּנַחֵם »tröstest du sie über ihre Jungen?« (J. D. Michaelis, Mx. Hitz. Si.), die einen Mythus voraussetzt (Wetzstein bei Del. genügt dafür kaum); bedenklicher ist schon Hoffm.'s תַּנְחֵם »lässest du untergehn«, unmöglich sein עַל בְּעִתָּהּ »mitten in der Zeit« = pünktlich. — Dass LXX den Vers übergehn (danach Bi.), begreift sich bei seiner Dunkelheit leicht. — **33** ff. behandeln die Abhängigkeit der Erde vom Himmel unter dem Bilde einer Beamtengewalt, amtlicher Befugnis des letzteren. שים ist ein etwas blasser Ausdruck, ohne dass man deshalb den guten Vers als »unerträglich abstract und farblos« mit Bi. streichen dürfte, diesmal gegen LXX. Ebenso verfährt Bi. mit v. 34, weil er v. 37 f. antecipiere und b wörtlich aus 22 11 entlehnt sei, letzteres mit fast burlesker Sinnesumbiegung, da, wer einen Platzregen herbeikommandieren könne, doch wohl damit warten werde, bis er selbst unter Dach sei. Durch diese hübsche Beobachtung wird er gewiss bei jedem ein dankbares Lächeln hervorrufen, aber mehr kaum. Der pünktliche Gehorsam der Wolke ist vielmehr schön gekennzeichnet; auch verzichtet man ungern auf das Seitenstück zu v. 35. Die Verwendung fertiger Wendungen an verschiedenen Stellen ist ein Recht oder

36 Wer legte Weisheit in die Wolkenschichten
Oder wer gab dem Luftgebilde Sinn?
37 Wer zählt die Wolken in Weisheit
Und des Himmels Schläuche wer legt sie um,
38 Wenn der Boden zu Metallguss sich härtet
Und die Schollen zusammenbacken?
39 Jagst du dem Löwen den Raub
Und stillst die Gier der Jungleun,
40 Wenn sie in den Verstecken kauern,
Im Dickicht auf der Lauer liegen?
41 Wer bereitet dem Raben seine Atzung,
Wenn seine Brut zu Gott schreit,
'Er' umherirrt ohne Speise?

---

eine Schwäche des Dichters, wovon wir schon manche Beispiele gefunden haben. Uebrigens ging Bi.[1] dem Schauer durch ein תענך nach LXX *ὑπακούσεταί σου* gewandt aus dem Wege, weniger kühn Mx. תֵּבֵל [die Erde], wozu sich das ה aus v. 35 leicht ergänzen liesse. Vgl. zu v. 34f. Ps 33 9. Mt 8 9. — **36** Sicher ist hier nur soviel, dass es sich um Dinge oder Erscheinungen am Himmel handelt, wahrscheinlich, dass solche gemeint sind, denen man geheime Weisheit zutraute und abfragen zu können glaubte. Für die Auffassung, dass auch das Genannte weise geordnet sei, sind שִׂית בְּ und נָתַן בְּ doch wohl zu starke Ausdrücke. Die angenommenen Bedeutungen von טֻחוֹת und שֵׂכְוִי sind unsicher, lassen sich aber etymologisch rechtfertigen (vgl. Di.) und entsprechen den angegebenen Bedürfnissen, insofern man vielfach aus den Wolken gewahrsagt hat. Vgl. zu den Worten die Wörterbücher und Commentare. — V. 36 streicht Bi. ohne Angabe irgend eines Grundes, vermutlich als über die Strophe überschiessend. — **37** Zum fünften Male der Regen, aber stets unter andrem Gesichtspunkte. V. 25 sein Weg, v. 28 seine Erzeugung, v. 26f. seine achtlose Verschwendung; in v. 34 ist er nur Beispiel der Botmässigkeit der Naturerscheinungen, hier kommt die weise Berechnung des Bedürfnisses und der rechten Zeit in Frage. Denn יְכַזְּבוּ (so besser zu lesen) geht doch wohl auf das weise Zuratehalten des Vorrats. Uebrigens ergänzt sich בחכמה auch zu b. — Schläuche wie Krüge werden durch Umlegen geleert. — **38** יצק hier entweder intransitiv »sich giessen« (I Reg 22 35) oder der Inf. vertritt eine passivische Verbalform. — בְּצֹקֶת könnte ausser dem Zustande vor und bei Eintritt des in v. 37 Ausgesagten nur etwa einen gleichzeitigen Hergang bezeichnen (v. 7), nicht aber die Folge davon. Das würde durch לָצֹקֶת ausgedrückt sein (v. 13). Dasselbe beweist auch der Wortlaut von a, der dann für b mit entscheidet. Denn מוּצָק kann nur andeuten, was מוּצָקָה II Chr 4 3, יְצִיקָה I Reg 7 24 heisst »Metallgusswerk«, und zu צֶקֶת stellt sich יָצוּק 41 15f. und andre Verbalformen an den beiden angegebenen und andren Stellen. Es handelt sich also um den Begriff »hart wie Eisen, steinhart«. Das wird das Erdreich (von Staub ist nicht die Rede) nicht durch den Regen sondern durch trockene Witterung. Es ist also von dem Zustande die Rede, der den Regen zum schreienden Bedürfnis macht, insbesondere handelt es sich um die Frühregen, »welche das Land zur Aufnahme der Saat geeignet machen und für das Pflügen aufweichen« (Benzinger § 7, 3).

39 Hier beginnt die Reihe der Fragen und Bilder aus dem Tierleben, die zunächst bis zu Ende von c. 39 reichen. — לביא vgl. zu 4 11. — חיה vgl. zu 33 20. — **40** סָכָּה hier wie סֹךְ Jer 25 38. Ps 10 9, beidemal vom Löwen. Vgl. zu dem Verse auch 37 8. — **41** Der Rabe kommt hier scheinbar etwas ungerufen, da in c. 39 hinter dem Löwen noch eine Reihe grosser Vierfüsser aufziehen, und erst 39 26ff. die Raubvögel folgen, zu denen man den Raben gerne verwiese. Wr. meinte ihn ganz beseitigen zu können, indem er יָלִינוּ

39 [1] Weisst du um " das Gebären der Steinziegen,
Wachst über das Kreissen der Hinden,
[2]Zählst die Monate, die sie brauchen,
Und weisst die Zeit, da sie gebären? —
[3]Sie kauern niedern, lassen ihre Jungen durchschneiden,
Ihrer Wehen entledigen sie sich;
[4]Ihre Kinder reifen, werden im Freien gross,
Gehn hinaus und kehren ihnen nicht zurück.

»zur Abendzeit« punktierte und den Vers so noch auf den Löwen bezog, für den ihm auch die Berührungen mit 4 11 und Ps 104 20f. zu entscheiden schienen. Die falsche Lesung stamme aus Ps 147 9. Aber eben dieser Vers gibt dem hungrigen Raben hier sein volles Recht, während anderseits das Suffix von צידו kaum über כפירים hinaus, die ja selbst schon die Jungen des Löwen sind, auf לביא bezogen werden kann. Man muss also dem Raben das Leben lassen und seine Stelle aus der Gleichheit des göttlichen Tuns erklären. Das ist für den Vogel Strauss 39 13ff. von Wichtigkeit. — הֲכִין hier nicht wie 27 16, sondern wie Gen 43 16; man braucht den Gedanken nicht zu scheuen, dass Gott für Aas sorgen muss, damit der Rabe leben kann. — ילדו (auch das Ket. will das Pluralsuffix) wie 39 3. — ישעו passt schlecht zu den jungen Raben, da von einem »Taumeln« vor Hunger nicht die Rede sein kann. Der alte Vogel fliegt ratlos umher, um den Jungen Atzung zu schaffen. Lies daher יָתֻעָה, das nach ישועו verschrieben oder irrig »verbessert« wurde. Diese Verbesserung Bi.'s rechtfertigt sich ebenso bei dem dreigliedrigen Vers, als wenn man mit Bi. den Vierzeiler herstellt (אכל [הַלָּאוֹת יְבַקֵּשׁ לְאֶפְרָחָיו] יתעה לבלי). Mx. Bi.[1] forderten nach צידו eine Zeile. — לבלי »im Zustande der Speiselosigkeit«, wie לְבֶטַח, לָבֶד u. s. w.

Cap. 39. Kaum sind wir vom Weltall und dem Himmel zu kleineren Dingen herabgestiegen, so beginnen wieder umfangreichere Auslassungen der LXX. Es ist schwer sich des Eindrucks zu erwehren, dass die Ehrfurcht vor den Gottesreden, die c. 38 fast unversehrt erhielt, hier schon nachlässt, vielleicht des unedleren Stoffes wegen. — **1** יָעֵל der Steinbock, hier natürlich das Weibchen. Dass er neben der Hirschkuh genannt ist, schadet der Anschaulichkeit nichts (gegen Bi.), da die Lebensweise verwandt ist. — Vortrefflich strich Bi.[1] עת hinter הידעת, Wiederholung aus diesem Worte; so schwindet jede Vorwegnahme von 2b, und man braucht letzteren nicht mit Ho. zu streichen. Bi.[2] streicht nach LXX 1a. — חוֹלֶלָ, vgl. das Passivum 15 7. — Zu שמר vgl. I Sam 1 12, auch oben 13 27. 33 11. — **2** מלא wie Gen 29 27 eine Zeit voll machen, aushalten, hier die der Trächtigkeit. — Zu לרתנה vgl. G-K 91. A. 2. — Bi. streicht aus LXX für v. 2 *ἠρίθμησας δὲ μῆνας* [*αὐτῶν πλήρεις*] *τοκετοῦ* das Eingeklammerte, gegen die griechischen Handschriften, nach Said. Syrohex. Itala, und stellt so her רַחֵי לרתנה, ein zweifelhaftes Experiment, da auch das Suffix im Griechischen unübersetzt bliebe. Viel wahrscheinlicher ist es, dass die Tochterübersetzungen den aus a und b zusammengezogenen Text vereinfacht haben. — **3** Geschildert wird die Leichtigkeit und Schnelligkeit der Geburt. פָּלַח muss, da die Muttertiere Subjekt sind, anders als 16 13, causativ gebraucht sein. Olsh. wollte nach 21 10 תְּשַׁלַּחְנָה »sie lassen entgleiten« lesen. Wr. lässt חבליהם und ילדיהם die Stelle tauschen, sodass die Wehen »spalten« d. h. die Geburtswege öffnen, und die Jungen, wie es sich gebührt, am Ende stehn. Doch würde חבלים als Femininum construiert werden? — חבליהם mit masc. Suffix, an sich möglich, fällt dicht hinter ילדיהן auf. Es findet in בניהם v. 4 seine Fortsetzung, könnte aber auch später erst danach verändert sein. — Bi. streicht 3a und 4b. — **4** חלם nach den Dialekten und Jes 38 16 »gesund, kräftig sein«, wenn nicht doch nach der Grundbedeutung »geschlechtsreif werden, reifen«. Auch an וַיֶּגְמְלוּ »sie werden entwöhnt, abgesetzt« könnte man denken, da sich dann b vortrefflich anschlösse. Bi. streicht das Wort nach LXX [?]. — Das schöne, farbenreiche

5 Wer schenkte dem Wildesel die Freiheit
Und wer löste die Bande des Flüchtigen,
6 Dem ich die Steppe zum Hause gesetzt
Und zu seiner Wohnung die Salzwüste?
7 Er lacht des Gewühls der Stadt,
Das Poltern des Treibers hört er nicht,
8 'Er durchspäht' die Berge, seine Weide,
Und allem was grün ist, spürt er nach.
9 Wird der Wisent dir dienen wollen
Oder übernachten an deiner Krippe,
10 Kannst du ihn 'mit' seinem Seil an die Furche binden,
Oder wird er die Täler hinter dir eggen?

Naturbild wird durch Bi.'s Herabsetzung auf halbe Ration traurig geschädigt; nichts ist in dem Zshg. überflüssig, am wenigsten 4b.

5 Für den Wildesel vgl. 6 5. 11 12. 24 5; das wilde, starke und schnelle Tier ist das Ideal des Jägers bei den Beduinen. Vgl. Wetzst. bei Del.[2] zu unsrer St., weitere Literatur bei Di. ערוד »der Flüchtige« ist sein aram. Name, hier in der Uebersetzung als Parallele benutzt. — שלח הפשי »die Freiheit schenken« Jes 58 6 von Menschen. Damit löst sich Bi.'s prosaischer Einwand gegen b, der Wildesel habe nie Fesseln getragen. Er ist eine Art des Esels, aber mit seiner Brüder Sklavenloos gnädig verschont. Dass b Glosse zu 38 31b sein soll, macht Bi.'s Scharfsinn alle Ehre, kann aber doch nicht verdecken, dass er der Strophe wegen bei 5b gegen LXX B sagen muss, weil er bei 6b mit LXX A sagt. — **6** Zu a vgl. 24 5, zu מלחה Ps 107 34. Jer 17 6, beidemal der äusserste Gegensatz zu fruchtbarem, bewohnbarem Lande. — **7** Der Gegensatz zu seinem civilisierten Bruder; man denkt an die Fabel vom Tanzbär. Schalkhaft lugt hier das Selbstgefühl des Beduinen gegenüber dem Stadtbewohner durch. Zum Ausdruck vgl. 36 26. 3 18. — **8** Statt eines Nomens יְתוּר lies mit Vss. und Neueren יָתוּר »er kundschaftet aus, er durchspäht« von dem häufigen תור. — Seine Schnelligkeit ermöglicht ihm, weite öde Bezirke zu durchschweifen und aus spärlichen Hälmchen doch sein Futter zu gewinnen. — Den köstlichen Vers streicht Bi. nach LXX.

9—12 Der רֵים = ראם (vgl. רֵמִים Ps 22 22 und aus dem B. Hiob רִישׁוֹן 8 8. מוּם 11 15. מַלְפֵּנוּ 35 11. שֵׁתוֹ 41 17) nach Dtn 33 17. Jes 34 7. Ps 92 11 ein mit starken Hörnern ausgerüstetes Tier, Dtn 33 17. Jes 34 7 Ps 29 6 in der Parallele mit Tieren aus der Klasse des Rindes; auch hier wird ihm die Arbeit des Rindes zugemutet, wie dem פרא die des Esels. Am leichtesten wird man daher den ראם dieser Klasse zuweisen und demnach den Wisent darin finden, den rêmu der assyrischen Denkmäler, vgl. die Citate dafür bei Di., ferner Baethgen bei Riehm Hb[2] S. 370. Daneben hat man an die Oryx-Antilope gedacht, die heute bei den Arabern ri'm heisst, und an den Wildochs, eine dem Rinde ähnliche Antilopenart, von Wetzstein bei Del.[2] 507f. beschrieben. Er vertritt hier die riesige, aber ungebändigte Kraft (v. 11). — רֵים mit Dag. f. euphon. conjunct. (G-K 22, 5. A.; 22, 2. a). — עבדך ohne ל wie Dtn 2 30 u. s. w., vgl. zu 3 8. — **10** »Willst du den Wisent an seine Seilfurche binden« wäre wunderlich; עבתו zum Subject zu machen »wird sein Seil den Wisent u. s. w.« fiele ganz aus der Einkleidung dieser Fragen heraus; da עבתו als Acc. instrum. die Undeutlichkeit selber wäre, lies mit Si. בַּעֲבֹתוֹ. Auch die Wiederholung des רים beruht wohl nur auf Dittographie; doch genügt Si.'s התקשרם nicht, lies vielmehr הֲתִקְשָׁרֵהוּ, allenfalls bloss הֲתִקְשֹׁר (LXX δήσεις δὲ ἐν). »An die Furche binden« heisst ihn zwingen, ihr zu folgen. So spricht a vom Pflügen, b vom Eggen. — »Hinter dir« bleibt wunderlich. Sollte אחריך aus כִּבְקָרֶךָ verdorben sein? — Den unentbehrlichen Vers, der die Hauptarbeit des Rindes anführt, beseitigt Bi. gegen

11 Willst du ihm trauen, weil er grosse Kräfte hat,
Und ihm deinen Ertrag überlassen,
12 Ihm glauben, dass er wiederkommt,
Deine Saat 'auf' deine Tenne einbringt?
13 Der Flügel der Straussen schlägt lustig,
Ist's 'der' Storchin Schwinge und Feder?
14 Dass sie der Erde ihre Eier vertraut
Und auf dem Boden sie ausbrüten lässt

LXX als Glosse zu 38 31a. Vgl. zu 5b. — **11** f. nimmt die Kraft für das Tragen oder Ziehen von Lasten in Anspruch. — יגיעך nicht die Arbeit, sondern das Erarbeitete wie 10 3. — Lies וְזרעך גרנך (Mx. Bi.[1]). Durch die fehlerhafte Versetzung des ו (vgl. zu 4 6) ist das Ḳerê יָשִׁיב hervorgerufen und die Störung des Versbaus durch Herüberziehen des זרעך zu a. Eines אֶל־ vor גרנך (Mx.) bedarf es nicht (vgl. G-K 118. 2 a), eher könnte man an גֹּרְנָה (Jos 2 18. 24 1) denken, sodass das ך nach זרעך verschrieben oder geändert wäre. Unter גֹּרֶן das zu dreschende Getreide zu verstehn (Ho. unter Berufung auf II Sam 6 6 [?], Vogelstein, Die Landwirtschaft in Pal. z. Zeit der Mischna S. 76) verbietet sich bei richtiger Abteilung des Verses. Wohl aber bedeutet זרע den Ertrag der Aussaat. — Bi. muss den Vers streichen, um einen Sechszeiler zu vermeiden; er lässt ihn umgekehrt eingeschoben sein, um die durch v. 10 gestörte Strophik wiederherzustellen. Aber der Vers zieht keineswegs den Gedanken von v. 11 zu sehr in die Länge, sondern macht ihn erst verständlich.

13—18 Der Vogel Strauss. Der ganze Abschnitt fehlt bei LXX. Danach streichen ihn nicht nur Hatch und Bi., sondern selbst Di. hält es für möglich, dass er als späterer Zusatz nicht in alle Abschriften des hebr. Textes kam und LXX wirklich nicht vorlag. Dafür entscheidet nicht die Tiergattung (vgl. zu 38 39 ff.); nicht die Zahl der Zeilen (Di.'s Teilung in 2×6 ist keineswegs einwandsfrei), vgl. den nächsten Abschnitt; nicht der Umstand, dass die Frage sofort der Schilderung weicht, vgl. v. 5 mit 6—8; nicht die Nennung Gottes v. 17 in der 3. Pers., vgl. 40 9 und etwa Ps. 50 10 (lies אֵל). 14. 22 f. Dagegen ist dieses Tierbild nicht nur ein würdiges, ja glänzendes Seitenstück zu den übrigen, sondern bringt auch in der Lieblosigkeit (vgl. das Gegenstück in der mangelnden Kindesliebe v. 4) und Dummheit des Tieres ein besonders verblüffendes Beispiel der Unverständlichkeit von Gottes Weltplan, worauf v. 17 in grandioser Ironisierung der Stelle 28 28 nachdrücklich aufmerksam macht. Nicht in der Schwierigkeit einzelner Ausdrücke wird der Grund der Uebergehung seitens der LXX zu suchen sein (Di. zur Wahl), sondern in der Keckheit der Aussage v. 17 wie des ganzen Beispiels. — **13** In רְנָנִים muss der Tiername stecken, ein andrer findet sich nicht. Man übersetzt »Klaggeschrei« (רְנָנָה sonst »Jubel«) und findet darin nach 30 29 einen Beinamen des Straussen. Lies mit Ho. יְעָנִים nach Thr 4 3 Ḳerê für בנות יענה. Abhängigkeit von jener Stelle ist ganz wahrscheinlich. — נעלסה vgl. 20 18. — Die Frage, ob diese Schwinge zärtlich sei, an sich etwas geziert, würde wohl durch die Wortfolge חסידה אברה ausgedrückt sein. Lies deshalb אֶבְרַת, was in אברה geändert wurde, da man in חסידה nicht den Storchen (Lev 11 19. Ps 104 17. Jer 8 7. Zch 5 9) erkannte, sondern das Adjectivum sah. Der Storch hat den Namen von der Zärtlichkeit: wie anders der Strauss! — Ho. נעלסה = נֶעֱצָלָה »ist er träge?« und חַסִּירָה »fehlt ihm?« Der Ausdruck würde schwere Bedenken erregen, und den Gedanken, dass der Strauss, da er fliegen könnte, wenn er nur wollte, seine Eier auch auf einen Baum legen könnte, darf man doch dem Dichter im Ernste nicht zutrauen. Doch denkt daran auch Wr. mit אם תַּאֲבִיר (vgl. v. 26) und וָנֵץ, [wozu noch כַּחסידה nötig ist]: »trägt sein Flügel hoch wie der des Storchen und des Falken?«. Mit a ist das kaum zu vereinigen, zudem geht der sinnvolle Gegensatz des Storchen ganz verloren, nicht minder das Grundmotiv der Dummheit. Uebrigens will Wr. 13—18

15 Und vergisst, dass der Fuss sie zerdrücken
Und das wilde Getier sie zermalmen wird:
16 Sie handelt hart gegen ihre Jungen, als gehörten sie nicht ihr,
Vergeblich ist ihre Arbeit, es kümmert sie nicht —
17 Denn Gott liess sie der Weisheit vergessen
Und gab ihr keinen Teil an der Einsicht.
18 Wann 'die Bogenschützen kommen', segelt sie davon,
Lacht das Ross und den Reiter aus.
19 Gibst du dem Ross die Stärke,
Kleidest du seinen Hals in die Mähne,
20 Lehrst es springen wie das Heupferd
Mit schreckhaft prächtigem Schnauben?
21 'Es' scharrt im Tale und freut sich,
In Kraft zieht's entgegen dem Kampfe.

---

hinter v. 30 einrücken; die Erwähnung des Rosses in 18b soll die Umstellung veranlasst haben. — **14** תחמם kann nicht »brüten« heissen, da den Eiern auch auf dem Boden keine Gefahr droht, solange der Vogel sie deckt. Es heisst also »warm werden lassen«, das Suffix ist a gegenüber entbehrlich. An der volkstümlichen Annahme, der Strauss überlasse das Ausbrüten der Sonne, ist soviel wahr, dass die Straussin im Anfang der Brütezeit die Eier häufig verlässt, auch um das Nest herum häufig Eier sich finden, die nicht bebrütet werden, weil sie erst nach Beginn des Brutgeschäfts gelegt sind (Wetzstein bei Del.² z. St. und Riehm HbA »Strauss«). — **15** Punktiere יִתְּשְׁכָהּ. – Die Suffixe erklären sich nach G-K 135. 5. A. 2. — **16** הֻקְשְׁתָה stimmt weder nach Genus noch Tempus. Der Aenderung הַקְשִׁיחַ (Hirz. Kautzsch) ist die Punktierung als Inf. abs. הַקְשֵׁיחַ »indem sie hart behandelt« (Ew. Aa.) vorzuziehen, vgl. G-K 113. 4a. — הקשיח Jes 63 17 mit לב »sein Herz verhärten«. Die Aussage kann man nur von den Eiern verstehn. — Das ל in לְלֹא לָהּ ist das nach חשב »achten für« 13 24. 19 15 gebrauchte. — **17** Sie kann nicht dafür; Gott hat sie so dumm geschaffen; eine Ironisierung von 28 28, vgl. oben zu dem ganzen Abschnitt 13—18. Dem Straussen Anteil an der Weisheit zu geben, ist ein köstlicher Gedanke; an keiner Stelle sonst wird das Wort auf ein Tier bezogen (es sei denn 28 21, wo man für den Luftraum die Vögel anrufen muss). Die Dummheit wird hier in dem geschilderten Verfahren gesehen; doch vgl. weitere Gründe für diese Meinung bei Wetzst. a. a. O. — **18** Und dieses dumme Tier lacht doch den Jäger aus! — In המריא darf man mit Wetzst. den Jagdausdruck für das eigentümliche Davonsegeln des Straussen mit ausgespannten Flügeln sehen. Mit בַּפָּרוֹם ist wenig anzufangen, da von Fliegen keine Rede ist; בַּמֵּרוֹץ »im Laufe« (Hitz.) ist kühne Neubildung. בָּעֵת heisst nicht »zur rechten Zeit, gegebenen Falles« sondern nur »um diese Zeit, jetzt«; sprich also jedenfalls בְּעֵת (Mx.) mit abhängigem Genetiv. Für במרום ist aber nicht בַּפָּרָשִׁים zu lesen (Ho. mit unmöglicher Uebersetzung) sondern mit Wr. מֹרֵי[א]ם: »Wenn die Bogenschützen (II Sam 11 24) kommen u. s. w.«.

19—25 Das Ross, nach Stärke, Mut und Kampfbegier gezeichnet. — **19** רעמה kann nach dem Zshg. entweder concret »Mähne« bedeuten oder abstrakt etwa »Hoheit, Stolz«, was zu dem hochgetragenen Halse gut passen würde. Da für den letzteren Begriff eine Reihe von andren Worten vorliegen, so ist hier, wie meistens, unter der Annahme richtiger Textüberlieferung der erste vorgezogen, obgleich auch dafür eine gesicherte Ableitung noch nicht gefunden ist. — **20** b ist Zustandssatz zu a, die Begleitumstände des Sprunges anzeigend (G-K 156. 1. 2). Dabei wird man besser הוד und אימה als zwei Prädikate nehmen, »Pracht, Schrecken ist sein Schnauben«, als das eine Prädikat in das Subjekt aufnehmen, »die Pracht seines Schnaubens ist Schrecken«. — Bi.'s הוד

22 Es lacht der Furcht und erschrickt nicht
Und wendet nicht um vor dem Schwerte.
23 Ueber ihm klirrt der Köcher,
Blitzen Lanze und Speer.
24 Mit Tosen und Toben schlürft es den Boden
Und lässt sich nicht halten, wenn das Horn ertönt;
25 Bei jedem Hornstoss sagt's: Aha!
Und aus der Ferne wittert's den Kampf,
Den Donner der Feldherrn und das Schlachtgetöse.
26 Hebt nach deiner Einsicht der Falke die Schwingen,
Breitet aus seine Flügel nach Süden?
27 Steigt auf dein Geheiss der Adler empor
Und baut hoch 'auf den Bergen' sein Nest?

נַחְרָה אֲיֻמָּה [lies hodí] »in der Pracht [Acc.] (seines) schreckenden Wieherns« dient nur der Silbenzahl. — **21** יחפרו »man späht« lenkt ab, lies יַחְפּוֹר nach Vss. und vielen Neueren. — Gehörte בכח zu a (so die Accente), so wäre בְּכֹחוֹ zu erwarten; man verbinde daher das Wort mit b (so Wr. Bi. nach LXX). Dafür בַּנַּחַל zu lesen (Mx.) ist eine Verschlechterung. Das Ungestüm des Pferdes in der Schlacht auch Jer 8 6. — **22** יחת intrans. Ḳal von חתת (vgl. 32 15. 7 14. 31 34). — **23** Teile ab תָּרֹן הָאַשְׁפָּה, da רנן im Arab. das eigentliche Wort für das Schwirren des Bogens ist und ein Nebenstamm רנה ad hoc nicht lohnt. — Die Flamme = Klinge, Spitze der Waffen klirrt nicht, auch wäre es kleinlich, für das Klirren eigens den Metallteil hervorzuheben. Vielmehr muss in dem להב die Aussage liegen, freilich nicht im Nominalsatz, sondern indem man verbal punktiert, לָהַב oder לֹהֵב »es lodert, es blitzt«, was nach den Dialekten durchaus gestattet ist. Bi.'s לַהֶבֶת dient nur dem Versmass. — **24** a malt den donnernden Galopp, גמא ארץ (Gen 24 17) von dem wilden Eifer an den Feind zu kommen. — האמין nur hier in der sinnlicheren Bedeutung »feststehen, Stand halten«, die sich sonst noch in einigen nominalen Ableitungen findet. — כִּי beruht auf falscher Ergänzung nach dem Verständnis »und glaubt nicht, dass«. Lies mit Bi. כְּקוֹל (vgl. etwa Jes 18 5. 23 5). Dagegen ist sein יִמָּנַע für יאמין überflüssig. — **25** בדי wie sonst מִדֵּי. — הֶאָח, das »aha!« der Schadenfreude (Ez 25 3. 26 2. 36 2. Ps 40 16), hier »aha, nun gehts los!«, ist aus dem Wiehern herausgehört. Den Horn- (nicht Trompeten-)stoss zu malen (Wr.) ist der Ausruf nicht geeignet. — Wr. und Bi. stossen sich daran, dass das Ross den Kampf u. s. w. »riechen« solle. Das könne ein grosser Dichter nicht sagen. So ändert Wr. mit einem Mscr. bei Kennicott יָרִיעַ [sollte תָּרִיעַ sein]; Bi., den zugleich die drei Zeilen stossen (ebenso wie Mx., der hinter מלחמה eine Zeile forderte), schiebt hinter יריח ein: אָבָק יִתְנַפֵּל בְּתוֹךְ. Der Dichter deutet das Wittern und Schnopern des Pferdes auf ein Empfinden des gesamten Schlachtbildes aus einer Ferne, für die die andren Sinne nicht ausreichen; vgl. übrigens für weitgehenden Gebrauch des הריח 14 9. Nicht den Dichter trifft die Schuld, wenn man ihm das nicht nachempfinden kann.

26—30 Die Raubvögel. — **26** Die Wanderung der Zugvögel (vgl. Jer 8 7). Mit נֵץ muss also ein Zugvogel bezeichnet sein; da dies der Habicht (so Bochart) nach Riehm, HbA s. v. nicht wäre, ist mit ihm der Falke eingesetzt. — האביר Denom. von אברה. — **27** נשר vgl. zu 9 26. — יגביה vgl. mit עוף 5 7. — וכי ergänzt sich wohl aus a zu »und [ists auf dein Geheiss] dass«; doch würde das wohl die gleiche Verbindung in a, also פִּיכָ[כִּי]יַגְבִּיהַּ, verlangen, was graphisch sehr leicht wäre. Damit ist aber der Kürze und Armut von b noch nicht abgeholfen; vielmehr wird man weiter ergänzen müssen וכי[בְהָרִים]ירים. Statt dieser beiden Aenderungen liesse sich auch für וְכִי bloss וּמֵעִמְּךָ oder dgl. einsetzen. Auch ein Vogelname wäre möglich; doch passt וְאַיָּה nach LXX γύψ (nach

28 Auf dem Felsen wohnt und herbergt er,
Auf Felsenzahn und Warte,
29 Von dort späht er aus nach Frass,
Von fernher blicken seine Augen,
30 Und seine Jungen [schon] schlürfen Blut,
Und wo Erschlagene sind, da ist auch er.

Bi. aus ὕψι verschrieben) des Geschlechts wegen (28 7) nicht. Mx. suchte durch andre Abteilung der Zeilen zu helfen (hinter סלע und שן־הסלע, Wr. ebenso und ferner hinter וחפר); doch wird dadurch neuer Schaden gestiftet. — Bi. muss ohne Zeugen 27 a (als aus Jer 49 16 entlehnt) streichen, weil ihm LXX eine ungerade Stichenzahl übrig lässt (ὕψι [?] δὲ ἐπὶ νοσσιᾶς αὐτοῦ καθεσθεὶς αὐλίζεται· ἐκεῖσε ὧν ζητεῖ τὰ σῖτα), und stellt dann — immer noch frei genug — her: יָדִים קִנּוֹ סָלַע יִשְׁכֹּן | וְיִתְלַנָּן שָׁם חֹפֵר אֹכֶל. V. 30 wird dann wieder gegen LXX gestrichen; zum Glück finden sich auch Gründe, diese fünfte und sechste Zeile abzulehnen. — **28** Das doppelte סלע ist unschön, genügt aber nicht den Vers mit LXX zu streichen, sondern nur die Kürzung begreiflich zu machen. — **29** חפר mit dem Acc. des zu Erspähenden wie 3 21. — למרחוק braucht nicht »fernhin« zu heissen, sondern ist wie 36 3. Jes 37 26 zu fassen. — **30** יְעַלְּעוּ von einem unmöglichen Stamme עלע; sicher verdorben aus einer Form von לעע (Ob 16), ob man nun mit den Meisten יְלַעֲעוּ oder יִלְּעוּ (schwerlich יְלַעֲעוּ, was Ho. freigibt) liest. Schöne Erläuterung findet a in einer von Hirz. (Di.) angeführten Stelle Aelian's: schon die Jungen werden mit Blut aufgezogen. — חללים vgl. zu 26 13, auch hier kann von »Geschändeten« nicht die Rede sein. — Ho.'s חָוָא »da saust er herab« (vgl. zu 37 6) ist eine Verschlechterung. Der Sinn ist gleich Mt 24 28. — Wr. וְאֵבְרֹתָו, יעלעו = יעלסו [also wohl für יעלצו], רָם will in a nur ein Hochfliegen herausbringen — das doch in 26 f. reichlich erledigt ist — um dann v. 13—18 leichter anknüpfen zu können. — Bi. streicht den Vers als wenig zur Sache gehörig und in seinen Hälften sich widersprechend. Aber חללים bezeichnet nicht nur verweste Leichname, und die knappe Erwähnung des Frasses in v. 29 verlangt durchaus diese nachdrücklich abschliessende Ergänzung, die zugleich die Anlehnung an v. 19—25 erklärt. Leider neigt hier wie bei 13—18 auch Di. dazu, seiner Liebhaberei für die Vierzahl ein Opfer zu bringen.

Cap. **40, 1—42, 6.** Die neue Einführung 40 1 (sie fehlt in LXX) will die Zusammenfassung der ganzen Gottesrede in eine einzige Frage (v. 2), die auf den Anfang (38 2 f.) zurückgreift, nachdrücklich hervorheben. Sie ist also nur eine Wiederaufnahme von 38 1, an Gewicht mit 29 1. 34 1. 36 1 nicht zu vergleichen. Nicht ganz abzuweisen ist der Gedanke an 27 1. 35 1, wo doch der Einschnitt noch weit tiefer ist, und damit an spätere Hinzufügung. Das Fehlen des »aus dem Wetter« von 38 1. 40 6 ist zu beachten, führt aber zu keinem sicheren Schlusse, da es auch die blosse Wiederaufnahme von 38 1 könnte hervorheben sollen. Vgl. zu 40 6. Den Vers für einen Zusatz zu halten, wird man sich am ersten dann entschliessen, wenn man eine Umwälzung in dem ganzen Bestande der Capitel meint annehmen zu müssen (so Ho. Bi). Nun lässt sich schwerlich verkennen, dass der einzelne Vers 40 2 in v. 8(bezw. 7)—14 seine ergänzende, aber ganz gleichartige Fortsetzung finden würde. Dann entspräche die Schlusszusammenfassung an Umfang etwa einem der grösseren Abschnitte der vorangegangenen Rede, und ihrem Inhalt nach würde sie von den massenhaften und damit fast verwirrenden Fragen über Einzelheiten der Weltordnung zu der Hauptfrage des Buches Hiob zurückführen. Erst danach würden wir die Antwort Hiob's v. 4 f. erwarten. Dann wäre 40 1 gewiss zu streichen, da nun der Schlussabschnitt sich durch sein eigenes Gewicht genügend abhob. Ist wirklich v. 8(7)—14 von seiner Stelle versetzt, so verdankt v. 1 eben dieser Umstellung sein Dasein. So (d. h. 39 30. 40 2. 8(7)—14. 3—6. 15ff.) möchte man umordnen, wenn man den Abschnitt 40 15—41 26 für echt hält. Aber freilich scheinen die Verse 8—14 eben

40 [1]Und Jahwe antwortete Hiob und sprach:
[2]Streiten will der Krittler mit dem Allmächtigen?
Der Ankläger Gottes erwidre darauf!
[3]Und Hiob antwortete Jahwe und sprach:
[4]Sieh, ich bin zu gering: was soll ich dir entgegnen,
Meine Hand leg' ich auf meinen Mund,
[5]Einmal hab' ich geredet und tu's nicht wieder,
Und zweimal und versuch' es nicht mehr.
[6]Da antwortete Jahwe dem Hiob aus dem Wetter und sprach:
[7]Gürte nur wie ein Kriegsmann deine Lenden;
Ich will dich fragen und du gib mir Bescheid!
[8]Willst du etwa mein Recht zu nichte machen,
Mich verdammen, damit du Recht behaltest?
[9]Oder ist dein Arm dem Gottes gleich
Und donnerst du mit 'deiner' Stimme wie er?

---

diesem Abschnitt zuliebe an ihrer jetzigen Stelle zu stehn, insofern sie die Frage nach Hiob's Kraft aufwerfen und damit gleichsam die allgemeine Grundlage zu der Schilderung der beiden Tierriesen bilden. Sieht man nun ferner, wie auch die kurzen Worte Hiob's in 40 4f. über die beiden Tierbilder hinweg den Anschluss an ihre ergänzende Fortsetzung in 42 2—6 verlangen, so erwächst daraus ein Grund gegen die Ursprünglichkeit oder doch die jetzige Stelle von 40 15—41 26, der von der Beschaffenheit des Abschnitts unabhängig ist. Man wird also die oben angegebene Umstellung nicht vollziehen dürfen, ohne die Tierbilder zu entfernen und 40 5 unmittelbar an 42 2 anzuschliessen. So verfährt Bi. Umgekehrt aber wird man auch nicht, wie die Meisten tun, die Tierbilder streichen dürfen, ohne die vorgeschlagene Umstellung zu vollziehen. Denn 40 7—14 allein reicht zu einer zweiten Rede Jahwe's nicht aus, und Hiob's Antwort 40 4f. erscheint nur wie ein unbefugtes, verfrühtes Dreinreden. Das gilt, trotzdem Gottes וַיַּעַן am Schluss von 40 2 ihm das Recht dazu zu geben scheint, wie nicht minder Hiob's Beteuerung schweigen zu wollen in v. 4f. Gottes neue Rede herauszufordern scheint. Doch haben diese Umstände die Umstellung sehr erleichtert. Hält man die Tierbilder für echt, so ergibt sich noch die Möglichkeit, die Bunsen, Bi.[1] und Ho. wählen, sie unmittelbar hinter 39 30 zu versetzen. Dazu vgl. unten einen vermittelnden Vorschlag. Doch wird man auch dann nicht mit Ho. die Abschnitte 40 2—14. 42 1ff. in dieser Ordnung belassen, sondern mit Bi.[1] die besprochene Umordnung vornehmen müssen. Si. verfährt am radicalsten, indem er 40 6—42 6 als parallele Composition ausscheidet. Damit wird Jahwe's Rüge wie Hiob's Bekenntnis unzulänglich.

40, 2 לֹב Inf. abs. von ריב für das Verb. fin. (G-K 113. 4b. δ). — יִסּוֹר gebildet wie גְּבוֹר (S § 224). — Ho. הָרָב und יִסּוֹר als Impf. Kal »wird es der mit Schaddai Rechtende rügen?« widerlegt sich schon durch die Wortstellung, nicht weniger durch den Sinn, denn was wäre an dem Aufgezählten zu rügen? — **4** קַלֹּתִי vgl. I Sam 2 30; zu b 21 5. 29 9. — **5** Für אענה lies mit vielen Neueren אֶעֱנֶה (29 22). Einmal und zweimal vgl. 33 14. 29. — Am Schluss Bi. noch עוֹד, der Silbenzahl wegen. — **6** Das מנסערה ist füglich hier sehr überflüssig und erklärt sich am leichtesten aus sklavischer und zugleich flüchtiger (ohne Artikel) Nachahmung von 38 1, wie sie wahrscheinlich wird, wenn der Dichter Jahwe und Hiob ursprünglich nur einmal reden liess (vgl. oben zu c. 40 1—42 6). — **7** Wörtlich gleich mit 38 3, nur das ו vor b fehlt hier. Stellt man unter Streichung von v. 6 nur eine Jahwerede her, so wird man mit Bi. auch v. 7 entlehnt sein lassen, um einen passenden Anfang für die neue Rede zu finden. — **8** תפר wie 15 4. Zu b vgl. 34 17. — **9**ff. beruhen auf denselben Voraussetzungen wie 34 17ff. Wer die höchste, wer

10 Schmück' dich doch mit Hoheit und Grösse
Und zieh' Glanz und Herrlichkeit an!
11 Lass sprühen die Ausbrüche deines Zornes
Und sieh an alles Stolze und beuge es,
12 Sieh an alles Stolze, ducke es
Und zermalme die Frevler unter 'dir',
13 Birg sie allesamt in den Staub,
Banne ihr Antlitz im Verborgnen:
14 So will auch ich dich preisen,
Dass deine Rechte dir aushilft!

---

dauernde Herrschaft üben will, muss gerecht sein. Ist Hiob Gott gegenüber gerecht, also gerechter als Gott, so muss sich das darin beweisen, dass er statt seiner das Weltregiment übernehmen und Gerechtigkeit üben kann. Doch wird, dem Unterschied der Redner angepasst, was dort Elihu lehrhaft vorträgt, hier in grossartiger Ironie einfach vorausgesetzt. — **9** בקול ohne גְּדוֹל heisst auch Ex 19 19 schwerlich »laut«. Lies וּבְקוֹלָהּ; das כ fiel vor כמהו aus. — **10** »Lege Gottes Königsornat an!« Man beachte die beiden alliterierenden Wortpaare. — **11** f. Lies mit Baer עֲבֵרוֹת statt der lectio rec. עֶבְרוֹת. In a ist an den Blitz gedacht (37 11). — **11** b ist fast genau gleich 12 a. Will Bi. nach LXX herstellen, so muss er nicht nur in 11 b ראה, in 12 a כל streichen, sondern ראה auch in 11 a und ausserdem für נאה hier oder dort ein andres Wort einsetzen. Die freie Uebersetzung lässt solche Schlüsse nicht zu, und soll einmal wiederholt werden, so ist die fast wörtliche Wiederholung besser als der blosse Anklang. Fragen kann man nur, ob einer der Halbverse als Dittographie zu streichen und 12 b mit 13 zu einem dreigliedrigen Verse zu vereinigen ist. — Für הדך lässt sich nur aus dem Arab. ein Nebenstamm zu הדם in der Bedeutung »einreissen« aufweisen; besser liest man mit Ho. וְהַכֵּהוּ, Inf. Hiph. zu דכך, Arab. und Aram. »zermalmen, zerreiben«, wovon Hebr. דַּךְ. — תחתם »unter sich = an ihrer Stelle« hat an dem undeutbaren Satze 36 20 nur eine schwache Stütze, eher an Ex 16 29. II Sam 2 23 u. s. w. Es wird nach den umgebenden Worten aus תַּחְתָּיִךְ verschrieben sein. — **13** Hier ist an einen unterirdischen Bannungsort gedacht, wie in Jes 24 21 f., dem Buche Henoch und weiterhin. — **14** Dann sollst du Recht behalten!

40, 15—41, 26 Die beiden grossen Tierbilder des Behemot und Liwjatan werden seit Eichhorn von der Mehrzahl der wissenschaftlichen Ausleger für einen Einschub erklärt, wesentlich aus ästhetischen Gründen (vgl. die schöne Darlegung bei Di. S. 341 ff.). Nun ergab sich oben bereits, dass 40 8—14 wahrscheinlich von ihrer ursprünglichen Verbindung mit 40 2 losgelöst und um 40 6 f. vermehrt sind, um den beiden Tierbildern zur Unterlage zu dienen. So wurde der Schein erzeugt, dem ich selbst früher (Bu.[1] S. 14—16) entscheidende Bedeutung beimass, dass die erste Rede Gottes seine überragende Weisheit und Hiob's Unwissenheit, die zweite seine überragende Kraft und Hiob's Ohnmacht zur Anschauung bringen wolle. Das Letztere geschähe am handgreiflichsten dadurch, dass sich ihm selbst zwei Wesen, die Geschöpfe Gottes sind gleich ihm (40 15), an Kraft durchaus überlegen erwiesen. Dass eine solche Verteilung des Stoffes bei der vorliegenden Abteilung beabsichtigt ist, unterliegt kaum einem Zweifel. Aber reinlich durchgeführt ist sie doch nur in der zweiten Rede. In der ersten zeigt 39 9—12 genau die gleiche Abzielung auf Hiob's Können, auf Zähmung und Knechtung des unbändigen Tieres, wie in 40 15 ff. (besonders 25—29), und auch 38 31 f. 34 f. 39 ff. reden so unbefangen von einem Können, dass eine solche Teilung nicht von Anfang an beabsichtigt gewesen sein kann. Man darf also im Grossen und Ganzen sagen, dass diese beiden Tierbilder sich denen von 38 39—39 30, am nächsten den grösseren 39 5—25, gleichartig anschliessen. Das gilt für das erste füglich auch dem Umfange nach, denn die Schilderung des Behemot (40 15—24) hat 20 Zeilen, die des Rosses (39 19—25) deren 15, die des Straussen 12, die

15 Sieh das Nilpferd, das ich gleich dir gemacht —

nächsten übrigen 8. Damit verglichen muss die ungeheure Ausdehnung der Schilderung des Liwjatan, 34 massor. Verse gegen 10, Bedenken erregen. Und wirklich ist sie nicht ursprünglich. Der Vers 41 4 macht deutlich einen sehr gezwungenen und hölzernen neuen Anfang, und für die nächsten Zeilen vorher wird sich ein Verständnis erschliessen, das durch kräftige Nutzanwendung einen vortrefflichen Abschluss ergibt. So bleiben für das ursprüngliche Tierbild bis 41 2a nur 19 Zeilen übrig, d. i. genau so viel wie für das erste.

Von der ganzen Masse löst sich daher zunächst 41 4—26 als spätere Erweiterung ab (so Stuhlmann, Bernstein, de Wette, Böttcher, auch Kuenen neigt dazu). Den übrigen Bestand (40 15—41 3) dürfte man mit viel mehr Wahrscheinlichkeit an 39 30 anschliessen, als dies bisher von Einigen (vgl. oben) für das Ganze vorgeschlagen ist. Die hergestellten Verse 41 1—3 würden vortrefflich zu 40 2. 8—14 überleiten. Auch diese kleinere Hälfte als Zusatz zu erweisen, reichen die ästhetischen Bedenken, die gegenüber der schier endlosen Beschreibung des Liwjatan ganz am Platze sind, nicht aus, vielmehr kann das von schweren Textschäden nach Möglichkeit geheilte Stück den Vergleich mit manchem andren Abschnitt des Buches recht wohl aushalten. Kann man sich also zu der vorgeschlagenen Versetzung entschliessen, so wird man ferner anzunehmen haben, dass der Verfasser der Erweiterung 41 4—26 das Stück von dort entfernt und durch Spaltung des Schlusses der Rede Gottes, wie des Bekenntnisses Hiob's, zu einer zweiten Gottesrede ausgebaut habe. Wer sich von den Gründen für jene Versetzung nicht überzeugen lässt, wird zwei Vermehrer anzunehmen haben, den einen, der 40 15—41 3, den andren, der 41 4—26 schuf.

Doch stösst der Anschluss der beiden Tierbilder an c. 39 vielleicht noch auf ein andres Hindernis. Diese beiden Bilder weisen manche mehr oder minder wunderbare Züge auf (vgl. besonders 41 10—13), durch die die beiden Tierkolosse fast mehr Fabelwesen als der Wirklichkeit entnommen zu sein scheinen. Das hat seit alten Zeiten dazu geführt, dass man die Tiere sei es mythologisch, sei es allegorisch deutete (vgl. die reichhaltige Geschichte ihrer Deutung bei Schultens p. 1146 ff.). In neuerer Zeit sah man immer mehr ein, dass halb wunderbare Züge bei ausländischen Tieren nicht auffallen können (vgl. selbst 39 19ff.). Nachdem man dann anfangs bloss der Grösse folgend mit Vorliebe den Elephanten und den Walfisch darin gefunden, hat man sich neuerdings mit Recht auf Nilpferd und Krokodil geeinigt. Aber nicht ohne Ausnahme. Cheyne (Job and Solomon 1887 S. 56f.) stösst sich einerseits an 40 17a, der auf das Nilpferd nicht zuzutreffen scheint, anderseits an den wiederholten Aussagen über die Unbezwingbarkeit der beiden Tiere, die der Tatsache widerspreche, dass Nilpferd und Krokodil von den Aegyptern angegriffen und getötet wurden. So will er mit Chabas lieber an Fabelwesen denken. Diese Anstösse werden sich unten beseitigen lassen, vgl. zu 40 17. 24. 25. Toy (Judaism and Christianity 1892 S. 162f.) fühlte sich durch die beiden Wasserungeheuer lebhaft an die beiden dem Wasserreiche angehörenden Principien der babylonischen Mythologie, Apsu und Tiâmat, von denen alle andren Wesen abstammen, erinnert; doch begnügte er sich mit dem Hinweis, ohne zu sehr ins Einzelne zu gehn. Wie es scheint, ohne von diesen Vorgängern zu wissen, trat dann Gunkel (Schöpfung und Chaos u. s. w. 1895 S. 48ff.) viel bestimmter auf. Er sieht in den beiden Tieren die Ungeheuer des Chaos aus dem babylonischen Schöpfungsmythos. Liwjatan ist der Meeresdrache, die Tiâmat, wodurch sich für Behemot ihr Gemahl Kingu von selber darbietet. Er lässt es dahingestellt, ob der Dichter diese ursprüngliche Bedeutung noch verstanden habe oder nicht (S. 56f.), wie er anderseits zugesteht, dass Liwjatan einzelne Züge vom Krokodil, Behemot vom Nilpferd trage (S. 48. 61). Es leuchtet ein, dass solche Tiere sich an die in c. 38f. gebotene Reihe schwer anschliessen würden. — Für diese Deutung (von Gunkel im einzelnen nur an 40 19—31. 41 1—3. 16. 23—26 unter vielfachen Textänderungen durchgeführt) kann man sich zunächst mit Recht darauf berufen, dass Liwjatan (vgl. übrigens unten zu v. 25) auch 3 8. Jes 27 1. Ps 74 14 ein mythisches, gottwidriges Unge-

Gras frisst es dem Rinde gleich —

---

heuer ist, an der letzten Stelle sicher dem Reiche des Wassers angehörig. Anders nur Ps 104 26, unmittelbar aus Job 40 29 geflossen, wo er ein Tier des Meeres gleich andren ist, das von Gott seine Nahrung erwartet. Vor allem aber hat das nachbiblische jüdische Schrifttum die beiden Tiere Behemot und Liwjatan mit grosser Vorliebe mythologisch, insbesondere apokalyptisch verwertet. Ueber die beiden wichtigsten Stellen, Henoch 60 7—9. IV Esr 6 49—52, die schon Toy herangezogen, sagt Gunkel (S. 64) wörtlich folgendes: »Hier hören wir wiederum, dass Leviathan die Tiefe [sollte heissen das Wasserreich], Behemoth das Trockne beherrscht. Es ist ausgeschlossen, dass beide Stellen das aus Job 40f. geschlossen haben. Dazu kommt, dass IV Esra die Entstehung beider Wesen in die Urzeit setzt, und dass Henoch sogar noch weiss, dass Leviathan weiblichen und Behemoth männlichen Geschlechtes sei; ebenso wie im Babylonischen Tiâmat und Kingu Weib und Mann sind. Wir haben demnach in IV Esra und Henoch zwei von Job 40f. unabhängige Traditionen, die uns eine sehr erwünschte Bestätigung unsrer Auffassung von Job 40f. gewähren«. Diesen Nachweis hat sich G. sehr leicht gemacht. Für Liwjatan kommt von 40 25 an nur das Wasser in Betracht; der Gegensatz allein hätte Behemot das Trockne zuweisen können, wenn es nicht schon durch den Namen und durch 40 15. 20 für jeden unverständigen Leser deutlich gesagt wäre. Zum Ueberfluss verweist Gunkel selbst richtig auf das Missverständnis von Ps 50 10, welche Stelle in IV Esr 6 51 und späterhin (z. B. Baba Bathra 74. 2) ausdrücklich angezogen wird. Die Entstehung der beiden Tiere in der Urzeit [genau am 5. Tage] ergibt sich einfach daraus, dass sie Geschöpfe und zwar grosse Ungeheuer (Gen 1 21) sind, stützt sich aber auch auf Job 40 19. Das Geschlecht bestimmt (vgl. auch Gunkel nach Di.) Targ. jerusch. umgekehrt, B. B. 74. 2 kennt von beiden Tieren ein Männchen und Weibchen. Das wird dort mit dürren Worten aus der geschlechtlichen Differenzierung der Geschöpfe überhaupt geschlossen, und dann muss Gott den Tierarzt spielen, um eine Vermehrung der gefährlichen Geschöpfe zu verhindern. Hielt man sich umgekehrt an die überlieferte Tatsache, dass es von beiden nur ein Exemplar gab — und diese ergab sich aus Hi 40f. von selbst, sobald man hier wunderbare Ungeheuer fand — so lag es sehr nahe, die beiden Geschlechter auf sie zu verteilen, nach Willkür, wie die abweichende Bestimmung beweist. In dem Bewusstsein selbst, dass es ein männliches und ein weibliches Ungetüm der Urzeit gebe, könnte, aber muss nicht, eine Erinnerung an Tiâmat und Kingu nachwirken; aber über Behemot und Liwjatan liegt darin keine selbständige Tradition. Gunkel's Nachweis ist also vollständig gescheitert. Alles, was das spätere jüdische Schrifttum herzubringt, ist, soweit wir es verfolgen können, nur Ausdeutung von Hi 40f., natürlich auf Grund mannigfacher überlieferter Vorstellungen. Es ist zwar bequem sich einfach auf Ueberlieferung zurückzuziehen, aber wie man damit gegenüber der brutalen Tatsache der Haggada bestehn will, ist nicht abzusehen, und unser Beispiel zeigt wieder, wie wenig man damit vielfach dem Tatbestande gerecht wird. Gunkel führt S. 144 als abschreckendes Beispiel des entgegengesetzten, rein »literarkritischen« Verfahrens, das die Sagenschriftsteller als Urheber ihrer Stoffe betrachte, meine Behandlung der Geschichte vom Brudermorde Kains (Bibl. Urgesch. S. 183ff.) an. Er hätte wohl ein besseres ausgesucht, wenn er es der Mühe wert erachtet hätte a. a. O. weiterzulesen bis S. 196ff., wo ich ausdrücklich die Annahme erwogen und empfohlen habe, dass dem neubildenden Triebe die Tradition von einem Brudermorde entgegengekommen sei. Ich habe also dort dasselbe, m. E. allein zulässige, combinierte Verfahren angewandt, das mich hier gegen Gunkel's übereilte Schlüsse schützt. Was unsre beiden Tierbilder wollen, darüber müssen wir uns, wie die Dinge liegen, nur von ihnen selbst Aufschluss geben lassen, ohne ihnen auf Grund vorgefasster Meinungen Gewalt anzutun. Das aber tut G., wenn er dem Behemot (s. zu v. 20f.) die trockne Wüste als Gebiet aufnötigt, wenn er für Liwjatan aus dem unschuldigen Tehôm 41 24 die chaotische Urflut und aus

16 Schau, seine Kraft steckt in seinen Lenden
Und seine Stärke in den Muskeln seines Bauches.
17 Es starrt sein Schwanz wie eine Ceder,
Die Sehnen seiner Keulen sind fest verschlungen,
18 Seine Knochen sind eherne Röhren,
Sein Rückgrat wie Eisenbarren.
19 Es ist der Erstling der Wege Gottes
? . . . . . ?

nebst einer selbstgeschaffenen Parallele (41 25) die Unterwelt erschliesst. Ebendahin gehört der Kanon (S. 50f.), dass Gott nach des Dichters Meinung alles das selbst getan habe, was nach seinen Fragen für Hiob unmöglich ist. Er hätte dann auch mit dem Wildochsen sein Feld gepflügt und den Wildesel in die Stadt zu Markte getrieben. Dass Mythen ohne Ueberlieferung geschaffen werden können, das nehmen zwar nicht wir Literarkritiker für die Quellen J und E an, wie Gunkel S. 144 behauptet, aber er selbst liefert dafür gelegentlich den ebenso unanfechtbaren wie unfreiwilligen Beweis.

40, 15 בהמות, der Form nach Plural von בהמה Vieh, grosse Vierfüsser, besonders Rindvieh. Hier für die Einzahl und Eigenname eines bestimmten Tieres, und zwar, wie Bochart gezeigt, des Nilpferdes. Den Plural lediglich intensiv zu deuten, »Viehkoloss«, hat weniger für sich als die von Jablonski vorgeschlagene Herleitung aus einem ägyptischen p-ehe-môu = Wasserochs (ital. bomarino), wenn auch dieser Name im Gebrauche nicht nachweisbar ist. Der Vergleich mit dem Rinde, an sich näher liegend als der mit dem Pferde, (hippopotamus) ist hier in b sofort gezogen und beherrscht die ganze spätere Anschauung, auch bei mythischer Auffassung (vgl. oben). Eine sehr leichte Volksetymologie verband in der Umbildung בהמות diese Anschauung mit Klang und Bedeutung des ägyptischen Wortes. — »Den ich mit dir (gleich dir wie 9 26. 37 18) gemacht« führt den eigentlichen Zielpunkt der Schilderung ein (vgl. 33 6. 31 15). Man darf nicht אשר עשיתי mit LXX streichen (B i.), weil dann עמך den falschen Sinn »in deiner Nähe« erhält; streicht man die 3 Worte (Mx. S i.), so verliert man die Stütze der LXX, und das Glied wird zu kurz. Entbehrlich wäre nur אשר. — b: Der Riese begnügt sich mit Pflanzenkost, das Wassertier sucht seine Nahrung auf dem Trocknen. — **16** און wie 18 7. — שְׁרִירִים nur hier, so am ehesten zu deuten. — **17** Für יחפץ (nur hier so) ist die erwünschte und von Vss. gebotene Bedeutung »es steift, streckt starr« oder »es starrt« schwer zu gewinnen; das arab. خَفَصَ ist vielmehr »beugen«. Die Aussage passt schlecht zu dem Nilpferd, das nur einen ganz kurzen Schwanz hat. Doch konnte die Erinnerung den Verfasser in einer solchen Einzelheit leicht täuschen; man sollte sich eher wundern, dass es der einzige Irrtum ist. Darum an ein Fabelwesen zu denken, wie Cheyne tut (vgl. oben), liegt kein Anlass vor. — גִּידָיו, als Dual aufzufassen, nur hier, nach dem Arab. leicht »Schenkel, Keule«. — שרג so nach den Dialekten, Thr 1 14 unsicher. — **18** אפיק s. zu 6 15. — מְתִיל nur hier. — **19** Wege = Tätigkeit (vgl. 26 14); אֶל in Jahwe's Rede ist nicht auffallender als v. 9 und 39 17. — Das riesigste aller Tiere wird nach dieser Eigenschaft in starker Hyperbel als das Meisterstück an die Spitze und wohl auch an den Anfang der Werke Gottes gesetzt, vgl. ähnlich von Ruben Gen 49 3: »mein Erstgeborner, meine Kraft und der Erstling meiner Stärke«, vgl. ferner Num 24 20. Am 6 6. I Sam 15 21. Genau das Gleiche sagt Prv 8 22 von der Weisheit und führt es zeitlich weiter aus. Irrig lässt Gunkel in Hi 15 7 dasselbe von dem Urmenschen gesagt sein (vgl. zur Stelle). Dagegen kann man sich nicht wundern, wenn später verschiedene andre Ideale, das Gesetz, der Patriarch Israel als erster der Erzengel, der Messias, an die Stelle der Weisheit treten (vgl. Gunkel a. a. O. S. 62). Eine mythologische Rolle des Behemot wird dadurch durchaus nicht erwiesen. Natürlich schliesst G. weiter auf eine ältere Vorstellung, die den Behemot schon vor allen Jahwewerken existieren liess.

20 Denn [ihren] Ertrag müssen Berge ihm liefern,
Derweil alle Landtiere dort sich tummeln.
21 Unter Lotusbäumen liegt es da,
Im Versteck von Rohr und Sumpf,
22 Umfriedet von schattigen Lotusbäumen,
Umgeben von Baches Weiden.
23 Wenn der Strom auch 'fällt', ihm bangt nicht,
Es ist wohlgemut, wenn er '' anquillt gegen sein Maul.

— »Der es schuf, reicht dar sein Schwert« ist, abgesehen von dem Art. vor dem Nom. mit Suff. (G-K 127 d. A. 4 b., 116. 3 Fussn.), sinnlos, wie jeder andre Versuch mit חרבו, da das Gebiss nicht Schwert heissen kann. In Betracht kommt das Part. pass. הֲעָשׂוּי (41 25) oder הֲעָשׂוֹי, das ה als Artikel oder Zeichen der Frage. Für גשחרבו kann man nach LXX *ἐνκαταπαίζεσθαι* lesen הֲלַשַּׂחַק־בּוֹ (vgl. v. 29). Im Anschluss an a wäre das wohl nicht zu übersetzen »ist es gemacht (dazu angetan) mit ihm zu spielen?«, sondern »er (der Behemot), der geschaffen ist mit ihm zu spielen«, d. h. zu Gottes Spielzeug. Das liefe auf etwas wie Gunkel's kleinen Mythus (S. 51, vgl. oben) hinaus: Gott hat zu Beginn der Schöpfung vor allen Dingen dafür gesorgt, dass er ein Spielzeug bekam. Dies und die Berührung mit v. 29 und ישחקו in 20 b macht den Text verdächtig; doch braucht man darum nicht mit Bi. den ganzen Vers zu streichen. Ho. und Gunkel denken an הֶרְבָּה das Trockene, das Festland (Gen 7 22 und 7 mal). Das scheint zu v. 20 gut zu passen, doch wäre für חָרְבּוֹ zu erwarten חֶרְבָּה. Doch kann יגש nicht als יִגָּשׁ heissen »dass er nahe« (Ho.); eher als יִגֹּשׁ »dass er beherrsche« (Gu.). Man lese dann aber weiter mit Giesebr. חֲבֵרָו »seine Genossen«. — **20** בול wie sonst יבול (20 28), בּוּלָם wäre erwünscht. Berge heissen die Uferböschungen, zugleich die weiten Flächen andeutend, die es abweidet. Wr. liest יְאֹרִים, Si. נְהָרִים; fein ist Giesebr.'s בֵּין נְהָרִים יֶשֶׁב לוֹ. — b, ein Zustandssatz, hebt zugleich die Harmlosigkeit des Riesentieres hervor, und dass es sich wie selbstverständlich zu den Landtieren gesellt. — Bi. gewinnt 7 Silben, indem er כל nach der sehr freien LXX streicht und שם (ohne diese Stütze) zu v. 21 zieht, beides Verschlechterungen. Für Gunkel muss der Vers das Reich des B. schildern; deutlich ist ihm nur in a das Praedikat ישאו לא »sehen ihm zu« [unklar; etwa יִשָּׂאוּ für יִשְׂמְחוּ nach Gen 24 21 יַשְׂכִּיל?], in b das Subjekt »alle Tiere des Feldes«, also sehen diese ihm staunend zu. שם zieht er als שָׁמָּה zu v. 21 »In die Oede lagert es sich unter Lotosbäumen«, und weiss sich darein zu finden, dass die Oede, die Trocknis, die Wüste (S. 63—65) den üppigsten Pflanzenwuchs hervorbringen. Von Auslegung kann dabei keine Rede mehr sein. Die These der Herrschaft des Behemot über das Trockne ist lautere Willkür. — **21** צאלים Zizyphus lotus, der stachlichte Lotusbaum. — Zu b vgl. 8 11. — **22** אֵלִים = Eichen statt des wiederholten צאלים (Gu.) gehören nicht hierher. — צְלָלוֹ für צִלּוֹ wie צְלָלִים Cnt 2 17, צְלָלֶי Jer 6 4. Am besten als Appos. »sein Schatten« zu fassen. Gu. will צִלְלוּ »sie beschatten es« lesen, doch wäre צִלְלֵהוּ zu erwarten. — ערבה wird neuerdings wohl mit Recht einer Pappelart, der populus Euphratica, ghareb der Araber, gleichgesetzt; da diese aber weidenähnlich ist (ZDPV II, 209), mag es bei der alten Uebersetzung bleiben. — Bi. streicht den Vers als allzu tautologische Dublette zu 21. — **23** חזז wie Dtn 20 3. — Lies וְלֹא nach Baer statt לֹא. עשק »bedrücken« passt schlecht; lies mit Gu. יִשְׁקַע (Am 9 5. 8 8 Kerê, vgl. unten v. 25). — Damit fällt der Grund fort, aus dem Bi. a samt dem in LXX fehlenden b streicht, dass nämlich die Aussage für ein im Wasser lebendes Tier ungeeignet sei. Es nimmt mit dem blossen Sumpf fürlieb, ist aber erst recht in seinem Element (בטח vgl. 11 18), wenn der ganze Strom gegen sein Maul anquillt. — יַרְדֵּן, sonst der Jordan, doch hat der nie Flusspferde gehegt; »ein Jordan« für »ein grosser Strom« wäre für den Nil nur eine Abschwächung. Streiche daher ירדן als Glosse oder angepasste Dittographie von יגיח. So auch Ley. — Gu.

24 'Wer' will's bei den 'Zähnen' packen,
Mit Stricken 'seine' Schnauze durchbohren?
25 Ziehst du 'gar' das Krokodil mit der Angel heraus,
Drückst nieder mit der Schnur seine Zunge,

---

findet in יר den Nil יְאֹר; דן אל פיהו verweist er als Rohstoff zu v. 24 und begnügt sich darin deutlich zu finden אל = Gott, sodass v. 24 vom Fange des Behemot durch Gott handelt. Dass »Gott« für »ich« hier ganz anders bedenklich wäre als v. 19. 39 17. 40 9, leuchtet wohl ein; im übrigen vgl. das zu v. 20 Bemerkte. — **24** ist sichtlich verstümmelt. Schwerlich ist mit Bi.[1] אל פיהו [מי] von v. 23 herüberzuziehen, noch mit Di. bloss מי vorzusetzen, sondern מי הוּ, nach פיהו ausgefallen. — בעיניו heisst nicht »vor jmds. Augen« wie לעיניו, was noch sonderbar genug wäre für »in offenem Angriff« oder dgl. Si.'s zögerndes יַקָּחֻנּוּ »man schlägt ihm (nach Jes 10 34?) in die Augen« ist sehr zweifelhaft. Eher liesse sich an בְּשִׁנָּיו für בעיניו denken: »wer packt ihn wohl bei den Zähnen?« So Wr., freilich in ganz andrem Sinne, indem er zugleich v. 24 nebst אל־פיהו hinter v. 26 einschiebt. — יִנָּקֵב ist kaum anzuzweifeln, da ja nichts wirkliches in Betracht kommt. Hitz.'s יְנֻקָּם »umstellt man ihn«, Gu.'s יַקִּיפֻנּוּ ähnlich, beruhen auf dieser unrichtigen Annahme. — Für אַף wäre אַפּוֹ erwünscht (vgl. v. 26). Hitz. und Gu. ziehen אַף als Adv. zu v. 25; vielleicht ist אַפּוֹ־אַף herzustellen. So wird das zu Anfang von 25 nötige Fragewort (אַף für הַאַף v. 8) gewonnen. — In diesem letzten Verse kommt die Unnahbarkeit des Tieres zum Ausdruck. Obgleich das Nilpferd ungereizt harmlos ist, behielte eine solche Aussage etwa in der Fassung, die wir herzustellen versucht haben, ihr volles Recht. Dass die Aegypter das Tier mit Lanze und Harpune zu jagen pflegten, steht dem nicht, wie Cheyne meint, im Wege. Wir können von dem Dichter nicht verlangen, dass er es mit den Augen des einheimischen Jägers betrachte; vielmehr steht er ihm mit dem Staunen des Naturkindes gegenüber. Immerhin aber legt die starke Berührung des Verses mit v. 26 den Gedanken an einen Einschub nahe. Er fehlt in LXX, und Bi. streicht ihn danach. Vgl. zu v. 25.

V. 25 Das zweite Nilungeheuer, das Krokodil. Sein Name hier לויתן, was sonst für mythische Ungeheuer gebraucht wird, freilich für verschiedene, vgl. oben (Jes 27 1 Gattungswort für zwei Ungeheuer), sodass dadurch freie Verwendung gesichert ist. Es wäre etwa der Name לויתן hier auf das Aegypten kennzeichnende Tier übertragen, wie Jes 30 7 u. s. w. der Name der tiâmat רהב (9 13. 26 12, vgl. dazu) auf Aegypten selbst. Doch bleibt es auffallend, dass ein bestimmtes ausländisches Tier seinen Namen nicht sollte mitgebracht haben, zumal angesichts der Tatsache, dass der für das Nilpferd höchst wahrscheinlich aus Aegypten stammt. Nun hat man in חמשך (das Verbum für den Fang mit der Angel heisst Hab 1 15, vgl. Ez 29 4, הֶעֱלָה) Anspielung auf den ägyptischen Namen des Krokodils p-emsah, arab. timsâḥ finden wollen. Aber wenn man diesen kannte, hat man es dabei gewiss nicht bewenden lassen, sondern man wird das Wortspiel in einem תְּמַשֵּׁךְ חמשך (das Tier ganz oder fast gleich geschrieben) durchgeführt haben. Das war für den, der den Namen nicht kannte, unverständlich, und so lag es nahe die vermeintliche Dittographie zu beseitigen und nach Massgabe des eigenen Verständnisses und Wortvorrats לויתן einzuschieben. Das müsste schon früh geschehen sein, weil Ps 104 26 den Einschub bereits vorgefunden hat. — Der Gesichtspunkt der Unnahbarkeit, der Furchtbarkeit beherrscht die Schilderung des zweiten Tieres von Anfang bis zu Ende (vgl. auch 41 17ff.). Das ist bei dem Krokodil ganz in der Ordnung, auch wenn die Aegypter ihm beizukommen verstanden, auch wenn der kluge Seneca es »fugax animal audaci, audacissimum timido« nennt (dies gegen Cheyne, vgl. zu v. 24). Auch der Strauss wird von Reitern mit Erfolg gejagt, und doch lacht er nach 39 18 des Rosses und seines Reiters. Der Dichter kann eben nur mit allgemein menschlichen Empfindungen und Erfahrungen rechnen. Die Richtigkeit dieser Betrachtungsweise beweist folgende Stelle der Thutmosisstele zu Gizeh, Z. 17, für deren Mitteilung ich W. Spiegelberg zu

26 Legst eine Binse durch seine Schnauze,
Stichst einen Dorn durch seine Backe?
27 Wirds mit vielem Flehen dich angehn,
Wirds Schmeichelworte dir sagen?
28 Wirds einen Vertrag mit dir schliessen,
Dass du's nähmest zum Knecht auf immer?
29 Kannst du mit ihm spielen wie mit einem Vöglein
Und es anbinden für deine kleinen Mädchen?
30 Feilschen darum die Zunftgenossen,
Verteilen sie's unter die Krämer?
31 Kannst du seine Haut mit Stacheln spicken
Und mit der Fischharpune seinen Kopf?

---

grossem Danke verpflichtet bin. Von den Bewohnern des Landes Mitani heisst es mit Bezug auf den Pharao: »Sie sehen deine Majestät wie ein Krokodil (dpy, teils als Krokodil, teils als Nilpferd determiniert, zu übersetzen etwa als »Verschlinger«), den Herrn des Schreckens im Wasser, welchem man nicht zu nahen wagt«. Vgl. damit 41 25f. — Die Angelschnur, nicht ein Seil, weil eben das Unmögliche geschildert wird, drückt von selbst die Zunge nieder; so gibt also b einen genügenden, a parallelen Sinn. Dagegen lenkt man zu einer ganz andren Vorstellung ab, wenn man in חבל ein Gebiss sieht; Ho.'s »senkst du die Schnur hin seinen Zähnen?« für »legst du ihm ein Gebiss an die Zähne?« erfordert ausser לְשֹׁנָו mindestens noch חבל statt בחבל, besser auch noch תִּקְשֹׁר. — **26** אגמן für Binse ist durch Jes 9 13. 19 15. 58 5 gesichert. Statt dafür mit Gunkel ein andres Wort = Haken zu fordern, weil der Leviathan ein Binsenseil durchbeissen würde, wird man umgekehrt nicht einmal ein Binsenseil sondern die einfache Binse, die der Fischer neben sich ausreissen kann, hier wie sonst finden müssen. Denn allerdings wird hier Unmögliches geschildert; der Dichter will sagen, das Krokodil sei kein Fischlein, das man an einer Binse zu Markte oder in die Küche tragen könne. Vgl. oben. — Wie Th's *ἐν τῷ μυκτῆρι αὐτοῦ* בְּפִיו statt באפו fordern soll (Gu.), ist nicht abzusehen. — הוֹחַ kann neben der Binse recht wohl einen natürlichen Dorn bezeichnen und braucht nicht durch חָח »Haken, Stechring« ersetzt zu werden (Ho.). Kommt letzterer Ez 29 4 mit לחיים zusammen bei dem als wirklich vorgestellten Fang eines Nilungetüms, d. i. wohl des Krokodils, vor, so ist das eher ein Grund gegen als für seine Einsetzung in unsre ironische Behandlung. — לְחָיָו Bi. des Metrums wegen, möglich. — **27** Für das erste אליך liest Bi. לְךָ, was für sein Metrum erspriesslich, zur Abwechslung gut, aber durch LXX *σοι* nicht zu belegen ist. — **28** Bi. מֵעִמָּךְ »nach deinem Sinne«, nur für die 7 Silben erforderlich, sonst unnötig und geschraubt. — **29** לנערותיך mag der Pedant übersetzen »für deine etwaigen Töchter«, und LXX umschreibt es ganz befriedigend *ὥσπερ στρουθίον παιδίῳ*, ohne dass daraus ein Recht erwüchse, etwa dgl. (כְּתוֹר לַנַּעַר) herzustellen (Gu.). Zudem ist תּוֹר überall *τρυγών*, *στρουθίον* dagegen Wiedergabe von צִפּוֹר, also deutlich Wiederholung aus a. Freilich kann Gott den Liwjatan nicht wirklich für seine Töchter angebunden haben, was gegen Gunkel's Mythos S. 51 beweist. — **30** כרה על vgl. 6 27. — חברים nur hier (vgl. 34 8) kann recht wohl die zunft- oder kastenmässig abgeschlossene Fischergilde oder auch bloss die Fanggenossen bedeuten, während Gunkel's חֹבְלִים »die Schiffer« schief auf einen Gelegenheitsfang führen würde. Noch weniger wert ist sein בְּנֵי für בֵּין (Num 31 27), da בְּנֵי כְנַעֲנִים nicht vorkommt noch vorkommen kann, und »phönicische Männer« nicht so sondern צִידֹנִים heisst. Dagegen sind כנענים (beachte den Plural) Händler, Krämer (Jes 23 8. Prv 31 24, vgl. Hos 12 8). — **31** שֻׂכּוֹת »Stacheln«, d. i. spitze Geschosse, nur hier, doch vgl. שֹׂכִים Num 33 55; die Unterscheidung des Vocals muss dahingestellt bleiben. — Auch צלצל nur hier. Für דגים könnte man mit Gu. nach LXX *ἁλιέων* הַיָּגִים »Fischerharpune« lesen, ohne wesent-

32 Leg nur deine Hand daran,
Denke an Kampf — du tusts nicht wieder!

41 1 Sieh 'deine' Hoffnung erweist sich als Trug,
'Vor seinem Anblick schon lieg'st du' da.
2 Keiner so verwegen, dass er's reizte —
Wer will denn wohl vor mir bestehn,

---

lichen Vorteil. Dagegen ist das Bemühen den Vers noch auf das Verhandeln des Tieres zu beziehen müssig, weil v. 32 deutlich die Frage des Angriffs von neuem erörtert. Zudem bedeutet שכות trotz LXX kein Schiff, und für שכיות Jes 2 16 wird שציות zu lesen sein. Auch צלצל ist Jes 18 1 schwerlich ein Fahrzeug. Vollends »Laden sie (הירעלאו) in Barken seine Haut« ist Germanismus, es müsste heissen סציות [ב]עורו, ebenso in b. So ist denn auch das scharfsinnige שָׂאֵרוֹ für ראשו verlorene Mühe. Dass Gu. nicht untersuchen will, ob auch bei 30f. Mythologisches im Hintergrunde steht, verdient Anerkennung. — Nur hier in c. 40 tritt die Beschaffenheit des Krokodils, in Gestalt der Härte seines Panzers, deutlich hervor. — **32** עָלָיו »lass von ihm« (Bi.) schafft die siebente Silbe (warum nicht lieber שִׂיחָה?) aber verdirbt den Sinn. — זכר nicht Inf. von אל תוסף abhängig, sondern Impt., mit שים parallel, זכר nicht rückwärts gedenken, sondern vorwärts = sich an etwas machen (36 24). Der Sinn der Zeile ist der eines Bedingungssatzes (G-K 110. 2a, vgl. 22 21). Giesebr.'s זְכֹר und יוסף passt nicht zu a.

41, 1—4 Die Capiteleinteilung ist hier besonders unglücklich, nur engster Anschluss an 40 32 gewinnt den Versen 1—3 einen vernünftigen Sinn ab. Da in 2b. 3a. 4b natürlich nicht das Krokodil redet, so wird hier deutlich von Gott der Schluss a minori ad majus und damit die Schlusssumme des Ganzen gezogen. »Kann niemand dem Krokodil widerstehn, wieviel weniger denn mir!« Dahinter findet die lange Schilderung v. 5—26 keine Stelle mehr. Das bewog Merx (S. XCII ff.), v. 1—4 herauszulösen. Durch Aenderungen beseitigte er die Beziehung auf das Krokodil und gewann ein Selbstgespräch Gottes, das der Sache nach vor 38 1 zu gehören schien, sich ihm aber als später aufgegebener Entwurf des Dichters erwies, ebenso wie die beiden Tierbilder. Mit diesen sei es irrig eingeschoben. Ihn überbot Bi.[1], indem er das Stück als echt vor 38 1 einrückte, und Ch. (S. 50f.) billigte diese Entscheidung. Dagegen weist Bi. jetzt (1892f.) das Stück, in demselben Sinne aufgefasst, dem Verfasser der Elihureden zu, der es statt 38 2f. einschob, weil diese Verse durch die Bezeichnung Hiob's als des unmittelbaren Vorredners die Elihureden dementierten. Das ist gewiss Hellseherei; viel nüchterner schiebt Ho. die Verse dem »Zeloten« von 32 2—5 als für ihre jetzige Stelle bestimmten Zusatz in die Schuhe. Auch Si. scheidet die Verse aus; unter welchem Gesichtspunkt, ist noch nicht ersichtlich. Da nun aber schon 40 32 deutlich auf den Schluss hinzielt und 41 5—26 den Punkt, auf den die Tierbilder abzielen, ganz aus dem Auge verliert, so wird man nicht in 41 1—3 sondern in 5(4)—26 einen Zusatz sehen, was oben auch mit andren Gründen vertreten ist. Ob das Stück Zusatz zum Zusatz oder zu einem echten Stücke ist, bleibt eine Frage für sich. Vgl. dazu oben.

41, 1 Die richtige Erkenntnis des Zshgs. duldet kein Zurseitereden Gottes; die falsche Loslösung vom Vorigen und Anpassung an v. 2 hat תוחלתו aus תּוֹחַלְתֶּךָ gemacht (Gu.), und ישל aus תָּשֻׁל (vgl. Ps 37 24). Streiche ferner mit Di. das ה vor גם als Wiederholung aus נכזבה. Giesebr. vermutet irrig הוא גַּם. — Gu. liest wieder אֵל, dazu וָטֵל »wirft doch selbst einen Gott sein Anblick nieder«. Ist אל nicht Präposition, so heisst es nicht »einen Gott« (dafür steht v. 17 אֵלִים) sondern »Gott«, hier = »mich«. Lässt doch Gu. selbst in 40 23 Jahwe, den Gott, der die Ungeheuer des Chaos besiegt, im gleichen Falle אֵל genannt sein (vgl. 40 19. 9). Dass dieser Sieger hier besiegt würde, wäre freilich Unsinn; da »ein Gott« ebenso unmöglich ist, bleibt אל Präposition. Die

3 Wer trat mir entgegen und 'blieb' heil?
Unter dem ganzen Himmel, mein ist er!

4 Ich will nicht verschweigen . . . . .
Noch das Wort von seiner Stärke und . . . . .
5 Wer deckte die Fläche seines Kleides auf,
Wer wagt sich in sein Doppelgebiss?
6 Die Pforten seines Rachens wer öffnete sie?
Rings um seine Zähne lagert Schrecken.
7 Seinen Rücken bilden Schilderrinnen
Verschlossen [wie] mit einem Siegel von Kieselstein,
8 Eines an das andre gefügt,
Kein Lüftchen tritt zwischen sie ein;

Vorschläge von Mx. Bi. Ho. zu diesen Versen mögen durch die allgemeine Auseinandersetzung als erledigt gelten. — **2** Das occid. Ketîb יעורנו dürfte aus יְעוֹרְרֶנּוּ verschrieben sein, während das Ḳerê (Ketîb der Orientalen) יְעִירֶנּוּ »Verbesserung« ist, die den schlechteren Sinn »aufwecken« einführt. — Für לא אכזר Gu. מַלְאָךְ זָר »ein Engel scheut sich« als »sehr bescheidene Vermutung«. Giesebr. fein aber kühn לֹא אֲבָרֵךְ יעו׳. — Das zweite Glied (falls v. 1—3 nicht 2 dreigliedrige Verse sind) stellt das unvergleichlich Grössere, Gott, dem Tiere gegenüber. Gleich falsch lesen daher Mx. Bi. Si. in a יעורֵנִי wie Gu. nach T. und Mscrr. in b לִפְנָיו. — **3** Der überlieferte Text will gewiss sagen »Wer hat mir etwas zuvor gegeben, dass ich ihm vergelten müsste« (so Röm 11 35 angeführt); aber obgleich damit b (vgl. Ps 50 10ff.) wohl zu reimen wäre, fällt das doch ganz aus dem Rahmen. Lies daher mit Mx. Bi. Gu. nach LXX וַיִּשְׁלָם; Ho.'s וָאַשְׁלֵם »dass ich [ihn] heil liesse« ist zu hart. Das לי הוא wird dann nicht heissen »es gehört mir« = »ist alles mein Eigentum«, sondern »er ist mein, er entrinnt mir nicht« (vgl. Ps 139 7ff.), wobei das הוא bessere Beziehung findet. — Gu. הקדימו auf das Ungeheuer, vgl. zu a; dann לא הוא »nicht einer«. — An diese Verse schliesst, wie oben betont, 40 2. 8—14 sehr gut an.

V. **4** Bindeglied zur Anknüpfung der folgenden Schilderung, von Bi. vortrefflich als »ein wahrer Chrienübergang« gekennzeichnet. Der Wortlaut ist z. T. zweifelhaft: בַּדִּים als »Glieder« ist durch 18 13 schlecht gestützt; für גבורות lies גְּבוּרָתוֹ; ודבר etwa »und was anlangt« (Dtn 15 2. 19 4); חִין könnte nur mit überflüssigem י für חֵן stehn; ערכו »sein Bau« auch nur hier. Tiefer greifende Verderbnis ist möglich. Bi. übersetzte 1882 nach Mx.: »Nicht schweig' ich zum Gerede, dem dreisten, wohlgefügten«. So heute noch Ho.: בַּדִּים »Geschwätz« wie 11 3, דבר גבורות »grossmächtiges Gerede«, ערך (vgl. עָרַךְ מִלִּים 32 11) [»Worte]setzung«. Die beiden letzten Deutungen sind äusserst gewagt, die zu Grunde liegende Beziehung (vgl. oben) haltlos, der Acc. bei אחריש entschieden dagegen. Dass der Vers in LXX fehlt, ist bei seiner Unklarheit nicht verwunderlich.

5—26 Dieses Stück kennzeichnet sich durch die Absicht der eigentlichen Beschreibung, das Auskramen zoologischer Kenntnisse, während alle früheren Tierbilder, die von 40 15—41 2 nicht ausgenommen, ein Vertrautsein mit dem durch den Namen bezeichneten Tiere voraussetzen und nur die Lebensäusserungen betonen. Was zur weiteren Ausführung reizte, war vor allem die wunderbare Panzerung des Tieres. — **5** לבושו hier der wie ein Kleid um den Leib liegende Panzer. — רסן, sonst der in das Gebiss gelegte Zaum, muss hier das Gebiss selber sein. Wr.'s סִרְיֹנוֹ »sein Panzer« (nach LXX) verträgt sich schwerlich mit כפל. — **6** פניו ist aus פִּיו verschrieben, vielleicht nach 5a. — **7** Für גאוה »Stolz« lies nach LXX *τὰ ἔγκατα αὐτοῦ*, A *σῶμα α.*, Vulg. corpus illius גֵּוֹה (wie 20 25), so Ho. Di. Bi. Damit erhält auch סָגוּר seine Beziehung, und סְגֹרוֹ »sein Verschluss« (Bi. nach Hos 13 8, besser als Si. סְגוֹר) wird überflüssig. — צָר »enges Siegel« oder »mit einem Siegel, eng« ist weniger gut als חותם צֹר (vgl. Jos 5 2. 3). So Mx. Bi.

9 Jedes haftet am andern,
Sie fassen einander, untrennbar.
10 Sein Niesen, Licht strahlt es aus
Und seine Augen gleichen des Morgenrots Wimpern.
11 Aus seinem Rachen gehn Fackeln hervor,
Feuerfunken entgleiten ihm.
12 Aus seinen Nüstern strömt Dampf,
Wie aus einem Topf auf dem Feuer und im Sieden.
13 Sein Hauch zündet wie Feuerkohlen
Und Flamme entfährt seinem Rachen.
14 Auf seinem Nacken lagert Kraft
Und vor ihm her hüpft die Furcht.
15 Seines Fleisches Wampen schliessen an,
. . . . auf ihm ist unbeweglich.
16 Sein Herz ist hart wie Stein
Und hart wie der untere Mühlstein.
17 Vor seinem Auffahren schauderts den Helden,
'Des Meeres Wogen' kommen aus dem Takt.

Ho. nach LXX. פְּחוּתָם (Bi.) braucht nicht ergänzt zu werden, da auch der Acc. adv. das in sich schliesst. — **9** streicht Mx. Bi. nach LXX; er ist entbehrlich für den Sinn, aber ästhetisch völlig berechtigt. 8a behält Bi. trotz LXX bei. — **10** Lies mit Stade, Si. Bi. den Sing. עֲטִישָׁתוֹ. — תהל vgl. 31 26. — Die Aussage ist kaum wunderbar, vielmehr aus gelegentlicher Brechung des Sonnenlichtes in der aussprühenden Feuchtigkeit zu erklären. — עפעפי שחר der erste Saum der Morgenröte wie 3 9. Die Krokodilsaugen bilden die Hieroglyphe für die Morgenröte, weil die Augen, sichtbar vor dem übrigen Tiere, durch das Wasser funkeln. Vgl. Di. — **11** ff. Starke, ans Abenteuerliche grenzende Hyperbeln, die am ersten an ein dampfähnliches Ausstossen der Luft durch die Nüstern anknüpfen mögen. Bi. streicht v. 11 ohne Not als Glosse aus 13b. 12b. — **12** כדוד »wie von einem Topfe« (I Sam 2 14); leichter aber nicht nötig wäre נחיריו und יֹצֵאוּ. — נפוח wie Jer 1 13 eig. »angeblasen«, ein Topf auf dem Feuer. — Von ואגמן »und Binsen«, was keinen Sinn gibt, streiche mit Bi. das ן als Wiederholung des folgenden und lies וְאֹגֵם »und im Sieden befindlich« nach arab. 'ag'ama »brennend heiss sein«. — **13** Da גחלים schon »feurige Kohlen« bedeutet, kann es nicht wohl Objekt des Zündens sein, und so empfiehlt sich Si.'s כְּגחלים. — **14** דוץ, nur hier, ist aram. geradezu »lustig tanzen«; die zappelnden Bewegungen der sinnlosen Furcht mögen damit ironisch gekennzeichnet sein. — **15** f. Das dreimalige יצוק in drei aufeinander folgenden Gliedern ist unmöglich, auch würde man, wenn 15b ein zweites Prädikat zu מפלי בשרו enthielte, die Mehrzahl erwarten. Si. fordert ein Glied zwischen 15a und b, aber das bessert den Hauptschaden nicht, ebensowenig Voigt's עֲצָמָיו für עָלָיו. Bi. streicht mit LXX 15b, scheidet in v. 16 כמו אבן ויצוק als Glosse aus, und behält so nur zwei Zeilen. Aber das ist ein gewaltsames Verfahren. Vielmehr wird das erste יצוק nach v. 16 verschrieben sein. Ein neues Subjekt ist hier nötig. Sollte an יָצוּעַ als die deckende Fleischschicht im Unterschied von den hangenden Wampen zu denken sein? — **16** יצוק eig. »gegossen«, hart wie Metallguss, vgl. 37 18. — Der untere, unbewegliche Mühlstein der Handmühle hat am meisten zu leiden, ist daher besonders hart. — Aus dem harten Sinn ist auf die Härte des Organs, das ihn birgt, geschlossen. — **17** שתו für שְׂאֵתוֹ (besser als Gu. S 33 מִשְׂאָתוֹ = »vor seinem Tosen«). — אֵלִים (weniger gute Lesart אילים) wird gewöhnlich nach Ex 15 5. II Reg 24 15 Ḳerê, Ez 17 13. 31 11 als »Helden« aufgefasst. Doch macht der Umstand stutzig, dass in allen jenen Stellen ein Genetiv zur

18 'Vor seinen Schildern' hält das Schwert nicht Stand,
Nicht Speer noch Wurfspiess noch Pfeil.
19 Es achtet das Eisen gleich Stroh,
Das Erz gleich faulendem Holz,
20 Der Sohn des Bogens bringts nicht zum Fliehen,
In Spreu wandeln sich ihm der Schleuder Steine.
21 Wie Spreu dünkt ihm die Keule,
Es verlacht des Speeres Sausen;
22 Seine Unterseite bilden spitze Scherben,
Einen Dreschschlitten prägt es auf den Schlamm.
23 Es lässt die Flut wie einen Kessel brodeln,
Macht das Meer zu einem Salbentopf.
24 Hinter ihm leuchtet 'sein' Pfad,
Der Ocean 'erscheint' wie Greisenhaar.

---

näheren Bestimmung nachfolgt, und so mag leicht die Auffassung »Götter« (Ho. Gu.) die richtige sein. Doch brauchen das keineswegs die Götter zu sein, die vor Marduk den Kampf mit der tiâmat versucht haben; eine Hyperbel genügt vollständig. — מִשְּׁבָרִים »vor Schrecken«, מָשְׁבָּרִים »erschreckt«, מִשִּׁבְרָם »vor ihrem Schr.« (Bi.) alle möglich, aber nicht glänzend; בִּשְׁמֵי מָרוֹם »im hohen Himmel« (Gu. als »unsichere Vermutung«) ist auch bei der Auffassung »Götter« übertrieben. Dagegen passt gut Buhl's מִשְׁבְּרֵי יָם (Ps 93 4) »des Meeres Wogen«, besonders zu יִתְחַטָּאוּ = »sie geraten in Verwirrung«, sie kommen vor Schreck aus dem Takt. Kühner, aber schön liest Giesebr. מִשִּׁנָּיו גִּבֹּרִים unter Verwendung des משיגהו in v. 18. Unnötig Gu. יִתְחַבָּאוּ »sie verstecken sich«. — **18** מַשִּׂיגֵהוּ als Casus pendens mit dem Werte eines Bedingungssatzes = »wenn man es mit dem Schwerte (Acc.) erreicht, so hält es nicht Stand« wäre äusserst gewagt. Bi. streicht mit LXX מסע ושריה und liest מַשְׁגֶּה »es lässt abgleiten das Schwert, der Speer haftet nicht«. Warum nicht יַשְׁגֶּה? übrigens ist auch der Ausdruck unwahrscheinlich. Sollte nicht מִמָּגִנָּיו herzustellen sein? — מסע nur hier, vgl. zur Ableitung Di. שִׁרְיָה passt als »Panzer« = שִׁרְיָן, שִׁרְיוֹן nicht hieher, doch mag man mit Del. aus dem Arab. »Pfeil« ableiten oder mit Ho. שׁדיה, nach dem Syr. »Wurfspiess«, herstellen. Das Fehlen der beiden Worte in LXX ist mit diesen Schwierigkeiten ausreichend erklärt. — **19** רקבון, nur hier, wie 13 28. Hos 5 12 רָקָב; doch kann auch das נ Wiederholung des folgenden, das ו später eingesetzter Vokalbuchstab sein, sodass auch hier רָקָב stünde. — **20** Bi. versetzt a hinter den nach LXX auf eine Zeile gebrachten v. 18, streicht 21a nach LXX und macht so aus 20b. 21b einen Vers; Mx. hielt 21 für Dublette von v. 20. Doch können Längen und Einzelwiederholungen in dieser Beschreibung nicht überraschen. — בן־קשת für »Pfeil« wie Thr 3 13 בְּנֵי אַשְׁפָּתוֹ (vgl. 5 7). — **21** תותח am besten mit Barth von assyr. tartaḫu »Keule« abzuleiten. — נחשבו scheint nach נחפכו v. 20 verschrieben; lies mit Di. נֶחְשַׁב לוֹ, allenfalls נֶחְשַׁב. — **22** חַדּוּד als Adj. »die schärfsten, spitzesten der Sch.«. Doch will Barth einfurchende Werkzeuge darin finden, also etwa »eine Egge von Scherben«, letztere die harten, scherbenförmigen Schilder. — רפד (vgl. 17 13) eigentlich »ausbreiten«. Der Vergleich seines Abdrucks in dem weichen Schlamm mit dem eines Dreschschlittens, in dessen Planken unten in regelmässigen Abständen spitze Steine eingelassen sind, ist äusserst treffend, das Bild den Lebensgewohnheiten des Tieres abgelauscht. — Sehr mit Unrecht streicht Hitz. v. 22—24 nach dem Syr. — **23** מצולה »die Tiefe«, vornehmlich des Meeres. Auch der Salbentopf ist im Sieden, während der Zubereitung, gedacht. Die Beobachtung stützt sich vor allem auf den Augenblick des Hineinschiessens in das Wasser. — **24** Zu יאיר ist entweder נתיב Subjekt, »er spendet Licht, leuchtet«, oder das Krokodil, das erstere vorzuziehen. — Besser liest man mit Bi. נְתִיבוֹ (ו vor י ausgefallen).

25 Auf Erden ist nicht seines Gleichen,
[Gleich ihm] geschaffen ohne Angst.
26 'Vor ihm fürchtet sich' alles, was hochmütig ist,
Der König ists über alle stolzen Tiere.

— יחשב punktiere mit Wr. und Bi. als Niph. יֵחָשֵׁב. — Das erste Glied fehlt in LXX nicht ganz, der Vers ist nur zusammengezogen; sie gibt mit *τὸν δὲ τάρταρον τῆς ἀβύσσου ὡς αἰχμάλωτον* die Worte אַחֲרִית תְּהוֹם לְשִׁבְיָה wieder, also das erste und die beiden letzten Worte des Verses mit zwei kleinen Abweichungen. Gunkel dagegen, der das erste und letzte Wort richtig erkannt hat, setzt an die zweite Stelle יְאוֹר (*ἄβυσσος* ist nie יאור, meistens, etwa 30mal, תהום), um dann, in ganz unbegreiflichem Verfahren, aus Th die zweite Zeile יחשב תהום לנתיב zu gewinnen und aus beiden den Vers herzustellen: אַחֲרִית יְאוֹר נְתִיבוֹ יַחְשֹׁב תְּהוֹם לְשִׁבְיָה = »Der Grund des Stroms ist sein Pfad [nur seine Wohnung wäre möglich, vgl. Ps 139 9], den Ocean erachtet er als Beute«. Das ist ein schlechter Tausch gegen den untadelig schönen Vers. Wenn aber Gu. bei dem Worte תהום den Triumph seiner Auffassung vom Leviathan verkündet, da er damit als »das Ungetüm der grossen Wassertiefe«, »das personificierte Chaos« beglaubigt werde, so muss das jeden Wunder nehmen, der weiss, dass תְּהוֹם an vielen Stellen in gehobener Rede zur harmlosen Parallele von יָם und andren grossen Wassermassen geworden ist (z. B. 28 11. 38 16). Was soll denn hier noch gebracht werden, nachdem מצולה und ים, nach Gunkel selbst noch יְאוֹר als nächste Parallele, vergriffen sind? — Ob übrigens »Meer« u. s. w. nur Hyperbeln für den Nil sind, ob sich gelegentlich Krokodile auch in das Meer verirrten, oder ob der Verf. dies nur glaubte, mag dahingestellt bleiben. Dass das Krokodil früher mindestens in nächster Nähe des Mittelmeers vorkam, beweist der Name des Timsâḥ-Sees. — Si.'s שְׁבִילָיו »seine Pfade« [besser לשב'] nach Th *εἰς περίπατον* (richtig gegen Gu.) macht den Vers arm; der Abneigung Si.'s gegen das philosophierende Krokodil wird die Punktierung יֵחָשֵׁב gerecht. — **25** Bi. מָשְׁלֵהוּ der Silbenzahl wegen. »Herrschaft darüber«, oder מֹשְׁלוֹ »sein Herrscher« sind weniger wert als »sein Gleichnis, was ihm gleicht«, ob man nun mit Mx. Si. Gu. מְשָׁלוֹ punktieren will, oder nicht. — עָשׂוּ vgl. zu 15 22. — חַת wie Gen 9 2. — על־עפר »auf Erden« im Gegensatz zum Himmel wie 19 25. Freilich bedeutet es nach Gu. »nicht ‚auf Erden', wo der Leviathan nicht lebt, sondern wie 20 11. 21 26. 17 16 (‖שאול) ‚in der Unterwelt' cf. Ps 30 10 etc.«. Ferner ist nach ihm für לבלי חת zu lesen לְבַעַל תַּחַת, und so entsteht der willkommene Sinn: »Im Staube [Fussnote »in der Unterwelt«] ist nicht seines Gleichen | er ist geschaffen zum Herrn der Unterwelt«. Damit vollendet sich das schauerliche Bild des Leviathan zugleich als Herrn der grossen Wassertiefe und der Totenwelt; man muss gestehn, dass der hebräische Mytholog viel glimpflicher mit ihm verfahren ist als der babylonische Marduk. Den Commentar zu der bodenlosen Buchstabenexegese, die עפר (obendrein mit על) zum Eigennamen für das Totenreich stempelt, findet man oben zu 19 25 (geschrieben vor dem Erscheinen von Gunkel's Buch), sodass es hier keines Wortes weiter bedarf. — **26** »Alles Hochmütige sieht es an«, d. i. es sieht ihm keck ins Gesicht, ist eine schwache Aussage. Sehr fein stellt Gu. aus את her אֹתוֹ, aber für sein יִרָאֶה lies einfach יִרָא und streiche das ה als Wiederholung des folgenden. — בני שחץ nach 28 8 die grossen Raubtiere. Dass das Krokodil im Wasser lebt, macht dem Dichter keine Schmerzen; sein Held ist ihm das stärkste und damit der König der Tiere. Auch des Löwen Krone und Scepter darf man nicht auf die Goldwage legen. Eine schöne Parallele bietet die zu 40 25 angezogene Stelle einer ägyptischen Inschrift. — Wenn Gu. für גבה vermutet גבא von גב »Grube« (als Name der Unterwelt), so muss man sich nur wundern, dass er für שחץ (mit Vss. und Aelteren) an שֶׁרֶץ denkt und sich nicht des שַׁחַת bemächtigt, das ein Codex bei de Rossi von erster Hand und wohl auch Sy mit *βρομώδους* bietet. Alles dies ist wertlos; das Königtum des Leviathan ist eben durchaus von dieser Welt, weil er das Krokodil ist und nichts andres.

42 [1] Da antwortete Hiob dem Jahwe und sprach:
[2] Ich weiss, dass du alles vermagst,
Und dass für dich kein Vornehmen zu schwer.
[3b] Drum hab ich verkündet in Unverstand
Mir zu Wunderbares, wovon ich nichts wusste.
[5] Vom Hörensagen hatt' ich dich vernommen,
Nun aber hat mein Auge dich gesehn.
[6] Darum verwerf' ich 'was ich geredet'
Und bereue auf Staub und Asche.

[3a] Wer verdunkelt den Ratschluss ohne Verstand?

---

[4] Höre nur, so will ich reden,
Ich will dich fragen, und du gib mir Bescheid!

42, 1—6 Die Antwort Hiob's. Es sei daran erinnert, dass oben die Ansicht vertreten wurde, Hiob habe nur einmal geantwortet, derart, dass an den Schluss der Rede Gottes, 40 2. 8—14, sich 40 3—5, 42 2ff. anschloss. Der hier vorliegende Schluss der Antwort Hiob's zeigt das Eigentümliche, dass er in 3a und 4 die erste Anrede Gottes aus 38 2 und 3b (vgl. 40 7b), letztere in bequemer Weise zu einem parallelen Verse ergänzt (vgl. dazu 33 31), gleichsam als Text zu dem Bekenntnisse Hiob's wiederholt. Man kann darin eine besondere Feinheit sehen; besser streicht man mit Mx. und Bi. 3a und 4 als Glossen. Entweder standen sie zur Erläuterung am Rande, oder man versuchte so die Lücke, die durch die Loslösung von 40 3f. entstanden war, auszufüllen. Das Kerê וָאֵדָעֶתִּי zu ודעת in v. 3, auch durch *οἶδα* der LXX bezeugt und von Si. gebilligt, ist nur ein schwacher Versuch den unorganischen Bestandteil in Fleisch und Blut des Zshgs. überzuführen. Ueber neuerliche vergebliche Versuche zum gleichen Zweck vgl. Di. Umgekehrt wird in 3a vor בלי das durch Uebersehen ausgefallene במלין aus 38 2 herzustellen sein. Löst man die Sätze heraus, so ergiebt sich von selbst ein schöner Zusammenhang.

v. **2** Das Kerê וָאֵדָעֶתִּי gibt das richtige Verständnis der Consonanten ידעת wieder, nicht יְדַעְתָּ (Mx.). — מזמה ist durch Jer 23 20. 30 24 für Gottes Gedanken und Pläne gedeckt, sodass es des an sich guten Vorschlags נָאְוָה (Ho.) nicht bedarf. — **3** Ho.'s לֹא נֵן »Verkehrtes« für לכן gehört zu den vergeblichen Versuchen, 3a in den Gedankengang einzureihen; diesen Satz macht er mit Reuss zu eigenen Worten Hiobs: »Wer dürfte hier u. s. w.«. Ley will die Frage mit einem zu ergänzenden הֲלֹא־זֶה אָנֹכִי beantworten. Streicht man 3a, so schliesst das »darum« vortrefflich an v. 2 an. — Durch Wiederholung des Umstandsatzes (ולא אבין und ולא אדע) ist aus dem einfachen Satze ein paralleler Vers gebildet. — **5** Zu a vgl. 28 22. — **6** »Darum verwerfe ich« könnte vielleicht absolut gebraucht sein, vgl. 7 16. 34 33 (?), hier »ich widerrufe« (Bi. Nachtr. »ich resigniere mich«); aber nicht nur wäre ein Objekt ebenso wie 34 33 erwünscht, sondern es lässt sich auch eine Abteilung des Verses in zwei parallele Glieder mit den vorhandenen Worten nicht durchführen. Dem hilft nicht ab Si.'s אֶשְׁתֹּק »ich will schweigen, Ruhe halten«, nach Syr für אנאס eingesetzt; überdies ist das in 40 4f. bereits gesagt und genügt nicht als Hiobs Zugeständnis. Vielmehr ist wohl hinter אנאס ein einfaches אֶשָּׁר הִבַּרְתִּי oder dgl. ausgefallen, sei es durch Zufall, sei es absichtlich entfernt wegen vermeintlichen Widerspruchs mit v. 7. ונחמתי (perf. cons.) beginnt dann die zweite Zeile. Falsch ist »ich tröste mich über Staub und Asche« (Mx.) oder »trotz« (Bi. Nachtr.). Zunächst verlangt a eine parallele Aussage, sodann handelt es sich für Hiob um seine Gerechtigkeit, nicht um sein Unglück, und endlich ist letzteres in עפר ואפר nicht zu finden. Vielmehr sind es die Zeichen der Trauer und Busse (vgl. für ersteres 2 8. 12, für letzteres Jes 58 5), beide decken sich, על ist vom Sitzen auf der Asche neben בְּתוֹךְ 2 8 möglich. — Der Vers enthält also nichts

7Darauf, nachdem Jahwe also zu Hiob geredet hatte, sprach Jahwe zu Eliphaz dem Temaniter: Mein Zorn ist entbrannt gegen dich und gegen deine beiden Freunde, weil ihr nicht aufrichtig zu mir geredet habt wie mein Knecht Hiob. 8So holet euch denn sieben Farren und sieben Widder und geht hin zu meinem Knechte Hiob und bringt sie als Brandopfer für euch dar; und mein Knecht

---

andres als reumütigen Widerruf und Bereitwilligkeit zur Busse, die einzig mögliche Folgerung aus dem Geständnis der Ueberhebung in 3b. Die Versündigung Hiob's ist damit unbedingt anerkannt, und zwar an der Stelle, auf der der grösste Nachdruck ruht, ein Umstand, der bei der Ermittlung der Absicht des Dichters schwer ins Gewicht fällt.

42, 7—17 Der sogenannte Epilog des Buches Hiob, in ungebundener Rede. Er zerlegt sich von selbst in die Verhandlung Jahwe's mit den Freunden, an der auch Hiob beteiligt ist, und die Wiederherstellung und den glücklichen Ausgang Hiob's. In v. 10 greifen diese beiden Teile über einander; dort fehlt es auch nicht an leisen Spuren einer schriftstellerischen Naht (vgl. zu v. 10). Die Auseinandersetzung Jahwe's mit den drei Freunden ist schon deshalb unerlässlich, weil sonst die Demütigung Hiob's als Triumph ihrer Anschauung angesehen werden müsste oder doch könnte, wie denn tatsächlich die Nichterwähnung Elihu's im Sinne des Verfassers dieser Reden, wer er auch sei, als Zeugnis für die Richtigkeit des von ihm Gesagten gelten soll. Der Dichter aber hat mit Meisterhand aus dieser Not eine Tugend gemacht, er hat daraus eine neue und letzte Prüfung Hiob's gewonnen, die Probe auf das wieder gewonnene Gleichgewicht seines inneren Menschen und seine vollkommene Demut. Dass dies der innerste Sinn davon ist, wenn Jahwe verlangt, dass sie Hiob's Fürbitte nachsuchen, um schwerer Strafe zu entrinnen, und nicht etwa bloss eine Ehrung Hiob's und eine Demütigung der Freunde, geht aus v. 10 mit Sicherheit hervor.

v. **7** Der erste Satz übergeht die Erwiederung Hiob's ganz und gar, ähnlich wie Jahwe in 382 die Reden Elihu's. Wer dort daraus ein testimonium ex silentio gegen die Reden machen will, sehe wohl zu, ob er hier Hiob's Antwort festhalten kann. — Es verdient hervorgehoben zu werden, dass Jahwe sich nur an Eliphaz wendet und ihm den Auftrag für seine Genossen mit erteilt, während er, wenn die Hörer der Gottesrede noch versammelt sind, sich gleichzeitig an alle drei wenden kann. Hält man damit zusammen die umständliche Zeitangabe in 7a, das Fehlen des »aus dem Wetter« in 7b, und das »und geht hin zu meinem Knechte Hiob« in v. 8, so ergibt sich ein volles Recht für die Annahme, dass Jahwe den Eliphaz nicht inmitten einer Anzahl von Zuhörern, sondern allein, etwa zur Nachtzeit, heimsucht. Es leuchtet ein, dass dadurch die Gewährung des Gesuches der Freunde durch Hiob ein viel grösseres Gewicht erhält, als wenn er die Anweisung Jahwe's vom Himmel herab mit eigenen Ohren vernommen hätte. — נכונה kann hier nicht heissen »feststehendes, richtiges« (Di. und Viele), sondern nur »aufrichtiges, wahrhaftiges«, wie Ps 510, vgl. auch Dtn 1315. 174. Nur ein ethisches Urteil ist hier in Gottes Munde möglich; dem Dichter von c. 38ff. fällt es nicht ein Gott zum Preisrichter über die metaphysische Einsicht von Menschenkindern zu machen. Wer in majorem Jobi gloriam dergleichen hier sucht, der bekommt es mit ihm selbst zu tun, der in 404f. 422ff. bereut, dass er nur den Mund aufgetan hat. Jahwe bestätigt hier nur des Hiob Urteil über die Freunde (625. 137ff. 1928. 2127. 2712) und sein Selbstzeugnis von seiner Wahrhaftigkeit, damit indirekt seine Gerechtigkeit vor der Prüfung, sodass er die in 1621ff. 1925ff. ausgesprochene Hoffnung Hiob's wahr macht. Damit ist gleichzeitig gesagt, dass אלי nicht zu übersetzen ist »in Beziehung auf mich, von mir« (vgl. II Sam 719. Jer 4016), sodass von Aussagen über Gottes Wesen die Rede wäre, sondern einfach »zu mir«, da alles menschliche Reden Gott zum Hörer hat und an ihn sich richtet. — »Mein Knecht Hiob«, eine Ehrenerklärung, vgl. 1 8. 23. — **8** Vgl. zu v. 7. — Das Opfer ist ein sehr umfassendes, hier der Grösse der Schuld entsprechend;

Hiob möge für euch Fürbitte einlegen: bloss auf ihn will ich Rücksicht nehmen, dass ich euch nicht etwas Schändliches antue, weil ihr nicht aufrichtig zu mir geredet habt wie mein Knecht Hiob. 9 Da gingen Eliphaz der Temaniter und Bildad der Šuḥiter 'und' Ṣophar der Naʿamatiter hin und taten, wie Jahwe ihnen gesagt hatte, und Jahwe nahm Rücksicht auf Hiob.

10 Jahwe aber wandte Hiob's Not, da er für seinen Freund Fürbitte eingelegt, und Jahwe mehrte Hiob's ganzen Besitz um das Doppelte. 11 Da be-

---

in Umfang und Ausdruck genau das des Balaḳ Num 23 1 (vgl. S. XLIII). Nicht Hiob soll das Opfer darbringen, sondern sie selbst, wie es sich gebührt und durch Hiob's Krankheit ohnehin geboten ist — aber in Hiob's Gegenwart und unter seiner gleichzeitigen Fürbitte. Vgl. dazu Ez 14 14. 18. Neben dem Dreigestirn der Gerechten Noah, Daniel, Hiob sind sonst Abraham (Gen 19. 20), Mose (Ex 32 11. Num 11 2. 21 7), Samuel (I Sam 12 19) die klassischen Helden der Fürbitte. — כי אם setzt wie Gen 40 14. Mch 6 8 einen im Sinne behaltenen verneinenden Satz voraus: »[nicht euretwegen], sondern nur« (G-K 163. 2 A.). — עשה נבלה עם möchte man gern mit Hitz. Hgst. fassen »eine Torheit, Uebereilung an jmd. begehn, sich an jmd. vergreifen«, vgl. den Zorn v. 7. Aber נבלה kommt nirgends in neutralem Sinne vor, sondern ist gerade ein besonders starkes Wort für schändliche Vergehen. Da es nun kaum erlaubt ist, es als Strafe für ein solches zu fassen, so dürfte die Wirkung, die Schändung, Verschimpfierung durch eine schwere, offenkundige Strafe gemeint sein. — Die folgenden Worte sind breit wiederholt; nicht unmöglich wäre blosse Dittographie aus v. 7. — **9** Vor צפר ist mit LXX und Mss. ו zu ergänzen oder das von ובלדד hierher zu versetzen. — »Sie taten, wie u. s. w.« schliesst die Bitte an Hiob und deren Gewährung ein. — **10** Für שוב שבית (Ḳerê das häufigere שבות) ist seit Ewald die Auffassung »die Wendung jmds. wenden« = jmdn. wiederherstellen (שבות von שוב) fast herrschend geworden (vgl. bei Di.), und zwar wesentlich auf Grund unsrer Stelle, wo »die Gefangenschaft (von שבה) wenden« ganz unmöglich schien. Diese letztere Auffassung hat E. Preuschen (ZATW XV, 95 S. 1ff.) wieder zu Ehren gebracht, indem er die allmähliche Verallgemeinerung des Sinnes bis zu dem ganz individuellen Gebrauch an unsrer Stelle nachwies. So aufgefasst, wird diese Wendung hier umsomehr zunächst nur die Heilung Hiob's ins Auge fassen. — בהתפללו וגו lässt auch bei rein zeitlicher Auffassung den ursächlichen Zshg. zwischen Fürbitte und Heilung ausser jedem Zweifel. Vgl. zu v. 7. — Hitzig und Studer wollen den Infinitivsatz an das Ende von v. 9 versetzen, wo er scheinbar sehr gut passt, und die ganze oben (zu 42 7—17) vertretene feine Absicht des Dichters fiele damit fort. Der sichere Beweis dagegen liegt in dem בעד רעהו statt רֵעָיו. »Für seine Freunde« würde die reine Tatsache ausdrücken, zu v. 9 passend, »er nahm Rücksicht auf Hiob in seiner Fürbitte für seine [die 3] Freunde«. Durch ברעהו dagegen wird die Handlung verallgemeinernd nach ihrer sittlichen Bedeutung, als »Fürbitte für den Nächsten«, gekennzeichnet, also nach ihrem Werte von Hiob aus. Das sichert dem Satze die jetzige Stelle und die oben vertretene Abzielung. — Der zweite Halbvers greift nicht nur dem v. 12 vor, sondern zerreisst auch den schönen natürlichen Zusammenhang zwischen der wunderbaren Genesung des Helden und den Freuden- und Ehrenbezeugungen der Nahestehenden in v. 11 (vgl. die Schilderung in c. 19), die unmittelbar, wie von selbst, nach dem Lauf der Welt erfolgen müssen. Man denke an den Schluss des Armen Heinrich von Hartmann von Aue. Doch darf man daraus nicht ohne weiteres auf eine Glosse schliessen. Eher ist die zweite Hand die des Dichters selbst, der hier in die alte Bewährungserzählung wieder einlenkt und ihr im Folgenden das Wort lässt. Vgl. die Einl. § 2. Ob er nun die Gestalten der drei Freunde ganz neu eingeführt oder nur ihre Gestalt weiter ausgebildet hat, jedenfalls gehört das בהתפללו בעד רעהו ihm selbst, und damit zugleich mag der Dichter auch den wenig erwünschten, das rechnerische Facit aus v. 12 ziehenden Satz eingeschoben haben. Selbst-

suchten ihn all seine Brüder und all seine Schwestern und alle, die ihm ehedem befreundet gewesen, und nahmen in seinem Hause an dem Mahle teil und bezeugten ihm ihr Beileid und sprachen ihm Trost zu wegen alles Leides, das Jahwe über ihn hatte kommen lassen, und schenkten ihm jeder eine Ḳesiṭa und jeder einen goldenen Ring. 12 Jahwe aber segnete das Ende Hiob's mehr als seinen Anfang, und er gewann 14 Tausend Schafe und 6 Tausend Kamele und 1000 Joch Ochsen und 1000 Eselinnen, 13 und bekam sieben Söhne und drei Töchter. 14 Die eine nannte er Jemima, die andre Ḳeṣi'a und die dritte Ḳerenhappuk, 15 und man fand auf der ganzen Welt keine Weiber so schön wie Hiob's Töchter, und ihr Vater gab ihnen ein Erbteil unter ihren Brüdern. 16 Hiob aber lebte darnach [noch] 140 Jahre und sah seine Kinder und Kindeskinder, vier Geschlechter; 17 dann starb Hiob, alt und lebenssatt.

---

verständlich kann dies alles nur als Vermutung ausgesprochen werden. — **11** Vgl. 2 11 bis in die einzelnen Ausdrücke. Neu ist hier das Gastgeschenk zu dem freudigen Ereignis, es soll wohl auch den Grundstock zu dem wiederkehrenden Reichtum bilden. קשיטה nur noch Gen 33 19 (Jos 24 32), ein sonst verschollenes Geldstück (vgl. S. XLIII). Auch der goldene (Nasen- oder Ohren-)Ring hat Münzwert (vgl. Gen 24 22. Jdc 8 24ff.). — **12** Hier wird uns nicht das Exempel vorgerechnet wie in v. 10, obgleich es stimmt (vgl. 1 3). — **13** Die Kinder ausdrücklich von der Verdoppelung alles Besitzes auszuschliessen, ist ohne v. 10 nicht nötig; doch zeigt sich hier herrlich der feine Sinn des Verfassers oder der Ueberlieferung. — שבענה nur hier für שבעה, wohl ein Schreibfehler, anders Ewald 269 c. — **14** f. Führt das Bild wunderschön ins Idyllische aus, ein echter Zug altüberlieferter Sage. — Der zweite Name ist Kassia, ein kostbarer Wohlgeruch (Ps 45 9), der dritte Schminkbüchschen (vgl. für קרן I Sam 16 1. 13, für פוך Augenschminke, stibium, Jer 4 30. II Reg 9 30), beides echte Frauennamen. Der erste geht schwerlich auf יום »Tag« zurück; eher ist an arab. jamâma »Taube« zu denken. — **15** נמצא, Perf. Niph. in pass. Sinne, ordnet sich den Acc. unter (G-K 121. 1). — להם, אביהם, אחיהם ein besonders harter Fall der Beziehung des männlichen Suffixes auf ein weibliches Subjekt (G-K 135. 5. Anm. 1). — Schönheit und Reichtum; es braucht nicht erst gesagt zu werden, dass sich die Schwiegersöhne dazu fanden. Sicher will b sagen, dass der Vater in der Lage war und väterlich genug dachte, die Töchter gleich Söhnen erben zu lassen (Hgst. Hitz.), während sonst die Töchter nur erben, wenn Söhne fehlen (Num 27 8). — **16** f. Wahrscheinlich sollen auch die 140 Jahre das Doppelte des bisher von ihm gelebten vollen Menschenlebens (Ps 90 10) bezeichnen. Das wird in LXX ausdrücklich berichtet, indem sie hinter der Angabe der Zusatzjahre, dort 170, noch das Gesamtleben Hiobs auf 240 Jahre beziffert. Die abweichende Zahl 170 in LXX könnte auch auf einer Textlücke beruhen: »er lebte noch hundert und [vierzig Jahre, vorher hatte er gelebt] siebzig Jahre, also im ganzen 210 Jahre«. — Das Ketîb וַיִּרְא ist gut, ein Grund für die ungewöhnliche Form des Ḳerê (G-K 75. Anm. I. 3 a. E.) nicht abzusehen, es müsste denn eine wirkliche Lesart darin überliefert sein. — Der Ausdruck ist in v. 16 und 17 der der Pentateuchquelle P, vgl. Gen 5 7ff. und 25 8. 35 29; zum letzteren den Gegensatz Hi 14 1. — Das allgemeine Menschengeschick (kein Leben nach dem Tode!) erreicht den Hiob erst, wo er selbst es herbeiwünscht. — V. 16 b. 17 sind in LXX durch einen Satz über Hiob's Auferstehung verdrängt, dem ein längerer Anhang folgt; vgl. die Einleitung § 2 am Ende.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

Author Nowack, W. (ed.)
98823.
Bible
Comment. (O.T.)
N
Title Handkommentar z. A.Testament. Abt.II. Bd.1.

DATE.
NAME OF BORROWER.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under I at. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 28 07 09 016 8